

الله اعلم

مقدمة عامة

ان تاريخ الانسانية يتعين على حد قول (جان جاك شفالية Jean Jacques Chevallier) { ليس فقط بدلالة الاحداث العظمى وانما كذلك بدلالة الافكار السياسية التي كانت في اغلب الاحيان قد ساهمت في التحضير لهذه الاحداث } .

والسياسة كشكل من اشكال المعرفة، وليس كشكل من اشكال الفعل، موضوعها السلوك الانساني في حدود علاقاته بحكم المجتمعات داخليا وخارجيا. غير ان هذا السلوك على حد قول (روجيه لابروس Roger Labrousse) لا ينفصل عن الافكار السياسية التي توجي به { وربما بهذا يتميز الانسان عن الحيوان. ان السلوك الحيواني تحكمه الغريزة في حين ان السلوك الانساني تحكمه الافكار فقبل ان يمارس الانسان سلوكا معينيا يقوم بتشيدته في راسه على شكل افكار، ويقدر ما يتعلق الامر بالسلوك السياسي فان الانسان قبل ممارسة له يقوم بتشيدته في راسه بشكل افكار سياسية.

اننا في داستنا هذه نتوخى متابعه الافكار السياسية التي حكمت الاحداث التاريخية السياسية وحكمت السلوك الانساني السياسي في اطار علاقتها بحكم المجتمعات وذلك عبر عصور محدودة تمتد من عصر النهضة لغاية البدايات الاولى من القرن العشرين.

ولا ندعي لانفسنا متابعة كل الافكار السياسية التي تمخضت عنها
هذه الفترة الطويلة، فتلك مهمة تكاد ان تكون مستعصية. اننا في
الحقيقة كنا قد اتبعنا اسلوبا انتقائيا. وقد واجهتنا صعوبة في اتباع
هذا الاسلوب عندما تم التساؤل عن المعيار الذي ينبغي ان يقوم
بموجبه هذا الانتقاء. ان (كرين برنتون) في كتابه ((افكار
ورجال)) الذي يتحدث فيه عن قضية الفكر الغربي، يشير الى
المشاكل التي يثيرها تعيين معيار الانتقاء في البحث العلمي. اننا
لانتوخي ان نزع بأنفسنا في متابعة هذه المشاكل، وانما نكتفي
بالقول بأننا جعلنا من القدرة التمثيلية المعيار الاساس في الانتقاء،
بكلمة اوضح ان الافكار السياسية تتفاوت في قدرتها التمثيلية تجاه
الواقع الذي كان قد انتجها. فهناك افكار سياسية تملك القدرة على
ان تمثل الواقع بشكل افضل بالقياس الى افكار سياسية اخرى. اننا
اخترنا الافكار السياسية الاكثر قدرة على تمثيل الواقع.

في دراستنا هذه سنحاول ان نتابع الفكر السياسي الحديث في
اربعة اقسام. سنكرس القسم الاول لمتابعة الفكر السياسي وهو
يواجه مشكلة تكوين الدولة الوضعية وطابعها المطلق. وسنكرس
القسم الثاني لمتابعة الفكر السياسي وهو يواجه الصراع الديني
الذي فجرته حركة الاصلاح الديني. وسنكرس القسم الثالث
لمتابعة الفكر السياسي في عصر انشقاق فجر الليبرالية. اما القسم
الرابع والاخير فسوف نكرسه لمتابعة الفكر السياسي في عصر
اتخذت فيه الليبرالية طابعا متوترا بسبب احتكاكها بنزعات جديدة

لم تكن مألوقة من قبل.
 ان متابعة الفكر السياسي في جوانبه المختلفة هذه تقتضي، بلا شك، معرفة واسعة بالتاريخ الاقتصادي والتاريخ السياسي والتاريخ الثقافي لكل هذه العصور، بالاضافة الى المعرفة الواسعة بالمفاهيم التي يتحدد بموجبها كل عصر. اننا لاندعي لأنفسنا المعرفة الكاملة بكل هذه الميادين ولكن بالمقابل نظمئن القاريء بأننا بذلنا جهداً من اجل الالمام بها، ولو بعض الالمام. ولكننا نعود فنؤكد بأن هذا الالمام لم يكن كافياً وافياً شافياً. اننا نؤكد ذلك بكل تواضع لنبين بأن متابعتنا هذه للفكر السياسي الحديث لاتدعي لنفسها الكمال، فهي تبقى مجرد محاولة تتطلع الى الارتقاء، في المستقبل الى الكمال، بعد ان يتوافر لها التفاعل مع النقد البناء الذي نرى فيه السبيل الى تكامل المعرفة فقد صدق (الماوردي) عندما قال في كتابه ((قوانين الوزارة وسياسة الملك)). ((فما يستغني الفطن بذكائه عن يقظة منبه، ولا يكتفي اللبيب بحزمه عن عظة مذكر)).

استاذنا
 د. عبد الله بن عبد الله
 د. عبد الله بن عبد الله
 د. عبد الله بن عبد الله

القسم الاول

الفكر السياسي في عصر النهضة والدولة الوضعية

يغطي عصر النهضة في أوروبا فترة زمنية تمتد على وجه العموم، ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر. وهو يمثل مرحلة متميزة في تاريخها العام بقدر ما طبعته النهضة بطابعها الخاص.

ان النهضة التي يتعين بموجبها هذا العصر كانت قد اتخذت، في هذا العصر بالذات، معنى الميلاد الجديد. وكان لهذا الميلاد الجديد نطاقه الذي يتحدد بموجبه فهو يشمل على حد تأكيد الشاعر الفرنسي (رابله)، ((احياء الادب الرفيع)). وقد تباهى المفكر (ايرا سمن) في مقدمة كتابه ((الحكم Adagia بأنه صاحب الفضل في احتضانه للاداب التي راحت تولد من جديد بعد ان كانت مطمورة في كالح دياجير البربرية المديدة)). ولكن الميلاد الجديد سوف يشمل كذلك الفنون الاخرى. ان (لورنزو فاللا) في مقدمة كتابه ((اللغة اللاتينية الرشيقة)) يشير الى الانحلال الذي أصاب الفنون الاخرى بالاضافة الى الادب وهي تعيش في كنف العصور السابقة، ولكنه لا يخفى سعادته وهو يراها الآن تنبعث من جديد. و (مكيافلي) يطمئن الشباب في ختام رسالته ((في الحرب)) ويطلب منهم عدم الخضوع لليأس ذلك لأن ((ايطاليا منشغلة بكليتها بأعادة الحياة من جديد الى الاشياء الميتة)) لاسيما الشعر والتصوير والكتابة. وفي القرن الثامن عشر سيتم التمسك بهذا المعنى الذي اتخذته النهضة، لاسيما من قبل ((حركة الانوار))، وسيثبت اكاديميا هذا المعنى على يد هذه

الحركة. ان (فولتير) احد اعلام هذه الحركة، كان قد تحدث عن تاريخ الفنون الرفيعة، و اشار الى انحطاطها في فترات تاريخية معينة ليعود فيؤكد بأن هذه الفنون كانت قد استطاعت، لاسيما في ايطاليا ومع مطلع نهوضها ان تنفض عنها غبار البربرية. ولا ينسى (فولتير) الاشارة الى بعض الفنانين الايطاليين بأعتبارهم مجددين ومبتكرين في هذا الميدان. ان هذا المعنى الذي اتخذته النهضة سيسود طيلة القرن الثامن عشر، وسيسود كذلك المراحل الاولى من القرن التاسع، اذ سيتمسك به (ستندال) في كتابة ((تاريخ الرسم)) كما سيتمسك به (كيزو) في كتابة ((التاريخ العام للحضارة في اوربا)).

غير ان النهضة ستكتسب معنى اوسع على يد العالم السويسري (جاكوب بركهارت). ان هذا العالم، خضع لتأثير المؤرخ الفرنسي (ميشله) الذي ذهب الى التأكيد بأن النهضة لا تتمثل بنهوض الآداب والفنون التي ابتدعها الانسان فقط وانما تشمل نهوض الانسان نفسه. ان (بركهارت) كان قد وجه مفهوم (ميشله) هذا باتجاه آخر. ففي كتابة ((حضارة عصر النهضة في ايطالية)) الذي صدر عام (١٨٦٠) حدد معنى النهضة لتبدو بأعتبارها مثلاً اعلى ثقافيا. وعلى هذا فهي تقوم على اساس ثقافية تتمثل بتمسك الانسان، وهو يمتلك ذاته بعد ان تحقق له النهوض، باتجاه شخصي قوي وبشعور شديد بفرديته تجاه الحياة بصورة عامة وتجاه الدولة بوجه خاص. وترتبطا على هذا فأن الانسان يعرف اهدافه تعريفا

شخصيا ويحدد مجرى حياته تحديدا فرديا حرا. وهذا ما سيعبر عنه في وقت لاحق (البرت دفورك) وهو يصف التفكير الذي اصاب الاطر التقليدية للدولة والمجتمع في هذا العصر، حيث يقول : ان ((حالة تخلخل النظام بمضمونها الفردي كانت قد بلغت ذروتها مع الهبوط الى مستوى الفرد. وقد تحقق ذلك واضحا في الجزء الاول من القرن السادس عشر وطبعه بطابعه الخاص في كل ميادين السياسة والاجتماعية والاقتصادية. ليس لهذا فقط وانما نلاحظ ان (بركهارت) وهو يتابع المعنى الذي ساد من قبل ان النهضة اذا كانت تفيد معنى الميلاد الجديد فأنها تنصرف الى ميلاد العصور القديمة الاغريقية بوجه خاص والرومانية بأعتبارها تمثل كتلة ثقافية. ان النزعة الكلاسيكية التي ترتبط بثقافة هذه العصور لاتنفك عن المعنى الذي كان قد اقترحه من قبل للنهضة. بكلمة اوضح ان النزعة الكلاسيكية تمثل وسيلة للتعبير عن هذا الاتجاه الشخصي وهذا الشعور الشديد بالفردية.

والذي نخلص اليه هو انه مع (بركهارت) تكون النهضة التي يقترب بها ((عصر النهضة)) قد اكتسبت بشكل من الاشكال بعض دلالتها. ونقول بعض دلالتها لأن النزعة الفردية التي اقترنت بها النهضة كانت تعبر عن واقع عيني هو الذي افرز هذه النزعة. وربما يمكن القول مع (هنري ليفير) في كتابه ((باسكال)) ان كلمة ((النهضة)) لاتبدو دقيقة اذ انها تخفي وراء الكثير من معالم التاريخ هذا الانقلاب العميق في القاعدة الاقتصادية وفي البناءات

التحتية الاجتماعية فأذا ما كان التحول الذي تم التعبير عنه عن طريق نوع من ((النهضة)) على مستوى الفنون والآداب فإنه لا يبين الا قليلا ميلاد الواقع الجديد اي ميلاد الرأسمالية. فالنزعة الفردية التي اقترنت بها النهضة هي في الواقع تعبير عن ميلاد الرأسمالية.

ولكن يبقى علينا ان نحدد الفترة التي يشملها هذا العصر وتحديد هذه الفترة لا يخلو من خلاف فقد اشار (جوزيف انتوني مازيو) في كتابه ((النهضة والثورة)) (١٩٦٥) الى الاختلاف الواسع في تحديد الفترة التي يشملها عصر النهضة وبشكل خاص تحديد تاريخ بداية هذا العصر في حدود المعنى الذي تتخذه النهضة التي يقترن بها ويعرف بموجبه.

هناك من يرجع بداية هذا العصر الى القرن الثالث عشر حيث هجرت التقاليد البيزنطية القديمة التي هيمنت في ميدان الآداب والفنون والتي وصفت بأنها غليظة وفجة. و (ايراسمس) يأخذ بهذا الرأي عندما يحدد عام (١٤٨٩) بداية هذا التطور بأرجاعها الى ما قبل زمانه بمائتي سنة وربما ثلاثمائة سنة.

وهناك من يرى ان هذا العصر يبدأ مع نهاية العصور الوسطى وبشكل خاص مع سقوط القسطنطينية عاصمة البيزنطيين على يد الاتراك، حيث انتعشت الآداب والفنون والعلوم في ايطالية وذلك بفضل اليونانيين الذين حلوا فيها بعد ان تركوا القسطنطينية على اثر سقوطها في يد الاتراك. فقد بذل هؤلاء اليونانيون جهدا

من اجل انعاش الثقافة الكلاسيكية، لاسيما الاغريقية فيها.
اما (بركهارت) فيرجع بداية عصر النهضة الى بداية القرن
الخامس عشر على اعتبار ان الاتجاه الشخصي والشعور الشديد
بالفردية كانا قد وجدا ازدهارهما التام اعتبارا من هذا التاريخ.
ولكن الذي نراه هو ان كل المحاولات الآتفة الذكر تنطلق في
تحديد لها لبداية هذا العصر من بعض المظاهر التي كانت قد تميزت
بها النهضة: ازدهار الآداب والفنون، انبعث الثقافة الكلاسيكية،
تنامي الاتجاه الشخصي والشعور بالفردية الخ... على اعتبار ان
التاريخ الذي تبدأ فيه هذه المظاهر هو تاريخ بداية عصر النهضة.
والذي نعتقد ان مثل هذه المحاولات لا تبدو سليمة اذ انها تكشف
عن نوع من التعلق بما هو خارجي، اي المظاهر دون الرجوع الى
ما يحكم هذه المظاهر، بكلمة اوضح ان المحاولات الآتفة الذكر
تبدو عاجزة عن الرجوع بهذه المظاهر الى اصولها الاجتماعية التي
تحكمها. وفي اعتقادنا ان بداية عصر النهضة تتعين بدلالة هذه
الاصول الاجتماعية.

ان ازدهار الآداب والفنون وانبعث الثقافة الكلاسيكية وتنامي
الاتجاه الشخصي والشعور بالفردية يرتبط ارتباطا وثيقا بظهور نمط
جديد من العلاقات الاجتماعية هي العلاقات الرأسمالية التي راحت
تحل بـ بويدلويديا محل العلاقات الاقطاعية. ولم يتم ذلك بشكل
طفرة في التاريخ وانما تم بالاحرى بشكل تدريجي، فالعلاقات
الرأسمالية برزت ملامحها في احضان المجتمع الاقطاعي ولم

تشخص جليلة قبل القرن الخامس عشر اذ اعتبارا من هذا التاريخ بدأت هذه العلاقات تتمتع بنوع من النفوذ في المجتمع لاسيما بعد ان اصبح الاقتصاد التجاري (الميركانتيلي) يحظى بالصدارة.

والذي نخلص اليه هو ان عصر النهضة يبدأ اعتبارا من هذا التاريخ اي اعتبارا من تاريخ تمتع العلاقات الرأسمالية بنوع من النفوذ في المجتمع بتمتع الاقتصاد التجاري (الميركانتيلي) بالصدارة. وكل ذلك يبدأ مع مطلع القرن الخامس عشر.

مع ذلك لا بد من الاشارة الى ضرورة تحاشي التعميم. فيما ان العلاقات الرأسمالية لم يكتب لها الحظ في التمتع بمثل هذه المكانة في جميع البلدان الاوروبية في وقت واحد فأن عصر النهضة تفاوت في ظهوره من بلد الى آخر فأذا ما ظهر في ايطالية وهولندا في وقت مبكر من القرن الخامس عشر فإنه بالمقابل كان قد ظهر في وقت لاحق لهذا القرن في بلدان اخرى.

وهكذا يتبين لنا بجلاء ان عصر النهضة بحكم ارتباط ظهوره بظهور العلاقات الرأسمالية سوف يظهر في خصائص اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية متميزة كانت قد اسهمت في تكوينها هذه العلاقات. وهذه الخصائص ستحكم بلا ادنى شك الفكر السياسي الذي ظهر في هذا العصر.

لقد اوضحنا ان عصر النهضة هو عصر ميلاد العلاقات الرأسمالية وقد قامت هذه العلاقات على اساس من قاعدة اقتصادية

تاجر merchant

تمثلت بالاقتصاد الميركانتيلي (التجاري). وهذا النمط من الاقتصاد يعتمد الاسس التالية:

(١) الاعتقاد بأولوية الثروة النقدية او بالاحرى بأولوية المعادن الثمينة التي تبدو في شكل نقود او تبدو قابلة للأن تكون كذلك. ان الحصول على هذه المعادن يشكل الاساس الذي يقوم عليه ثراء الدولة، فالدولة المتمكنة اقتصاديا هي الدولة التي تملك اكبر قدر من هذه المعادن. لذا فأن الحصول على هذه المعادن ينبغي ان يشكل الهدف الاساس بالنسبة لكل نشاط اقتصادي.

(٢) ان الحصول على المعادن الثمينة يمثل النشاط الذي ينبغي ان تعنى به الدولة، فالعاهل يجد نفسه امام واجب تنظيم وتنسيق وقيادة جهود الامة كيما تتجه باتجاه تحقيق هذا الهدف وذلك يتم بموجب قرارات واوامر ملكية وربما على اساس من هذا يمكن القول بأن النشاط الاقتصادي في هذه الفترة كان ينزع على حد تعبير المختصين الى نوع من ((الاشتراكية الملكية)).

(٣) ان الدولة تعمل من اجل تحقيق هذا الهدف وفق خطة معدة تقوم على اساس من الحفاظ على ما يتوافر من المعادن الثمينة داخل الدولة والعمل على توفيرها في حالة الافتقاد لها، لذا فأن النشاط الاقتصادي في عصر النهضة ينزع بتوجيه من الدولة الى ضمان استغلال المناجم التي تحتوي على هذه المعادن في اي مكان تكون فيه وضمان دخول اكبر كمية منها وبالمقابل الجبلولة دون خروجها وعليه ينبغي اتباع سياسية اقتصادية تتجه باتجاهين

مختلفين: تشجيع الصادرات، وتقليل الواردات، على اعتبار ان تشجيع الصادرات من شأنه ان يساعد على ادخال المعادن الثمينة في حين ان تقليل الواردات يقلل من خروجها.

(٤) ومن اجل الوصول الى مثل هذا التوازن الاقتصادي على الدولة ان تشجع سياسة التصدير وكما يتوافر ذلك على الدولة ان تشجع التصنيع كيما يتم توفير ما يمكن تصديره كما عليها ان تقوم في هذا المجال بأسناد التصنيع بكل الاشكال كيما يتم الانتاج بأقل التكاليف ومن ثم بيع البضائع بأرخص الاثمان فذلك هو السبيل الوحيد لضمان النجاح في المنافسة وبالتالي بيع اكبر قدر ممكن من هذه البضائع. والدولة تجد نفسها امام واجب اساس من اجل الاستمرار في تحقيق هذه الاهداف فعلى الدولة ان تعمل من اجل عرقلة الاستيراد الا ما يتصل بالحصول على المواد الاولية اللازمة للصناعة.

(٥) ان تحقيق هذه الاهداف بطرح الحاجة للحصول على مستعمرات، وذلك من اجل الحصول على المعادن الثمينة (استيلاء البرتغاليين على البيرو ونهب الآثار الحضارية المصنوعة من الذهب التي كانت تختص بها قبائل (الانكا)) ومن اجل توسيع سوق التصدير، والحصول على المعادن الاولية اللازمة للصناعة بالإضافة الى اغراض اخرى.

(٦) وبما ان تحقيق كل هذه المتطلبات لا يمكن ان يتم بمنأى عن التعارض ما بين المصالح القومية فأن التنافس ما بين الدول

كان يشكل العلامة المميزة لهذا العصر. والتنافس لم يكن ينتهي بأي حال من الأحوال الى اي شكل من اشكال التوازن ما بين هذه الدول. ذلك لأن القاعدة التي كانت تسود هي على حد قول المفكر الفرنسي (مونتين)، ((ليس بأستطاعة احد ان يربح الا ما يخسره الآخر)). ولذا فإن الحروب كانت طاغية في هذا العصر. والعلاقات الرأسمالية في ظل الميركانتيلية كان لها مردودها على المستوى الاجتماعي وبصورة عامة يمكن القول ان اصحاب الدخول الثابتة كانوا قد انحدروا الى الفقر النسبي، اما التجار والعاليون والمنتجون والفلاحون فأنهم كانوا قد تسلقوا سلم الثراء مما كان له تأثيره على مركز الطبقات الاجتماعية داخل المجتمع. بكلمة اوضح ان هذا التحول في المراكز الاقتصادية انتهى الى تحول في المراكز الاجتماعية، اذ فقدت طبقة النبلاء مركزها الراجح الذي كانت تتمتع به في العصور الوسطى لصالح الطبقة البرجوازية. /

وقد حصل ذلك بسبب تدفق المعادن الثمينة الى داخل الدول الاوربية نتيجة للسياسة الاقتصادية التي اشرنا اليها من قبل، فقد اوضحنا ان تدفق هذه المعادن كان قد اقترن بارتفاع الاسعار ارتفاعا مفاجئا، ان ارتفاع الاسعار كان من المحتمل ان يحمل في ثناياه الغنى لهذه الطبقة لو كان مستأجرو اراضيها الواسعة يدفعون بدل الايجار عينا ولكن من المعروف ان هذه الطريقة التي كانت تسود طيلة العصور السابقة كانت قد هجرت ولم يعد المستأجرون

منذ القرن الثالث عشر يلجأون اليها. بكلمة اوضح ان هؤلاء اعتبارا من هذا التاريخ راحوا يدفعون بدل الايجار نقدا ولكن وفرة المعادن الثمينة كان قد ادى الى انخفاض قيمة النقود وهذا الاخير بدوره كان قد ادى الى انخفاض القيمة الحقيقية لبذل الايجار بالاضافة الى انخفاض قيمة مدخراتهم النقدية بسبب ذلك.

ان الذي استفاد من التدهور الاقتصادي لطبقة النبلاء هو بلا شك الطبقة البرجوازية. فالطبقة الاولى بسبب هذا التدهور كانت مضطرة على بيع اراضيها لتوفير ما يلزم لتأمين متطلباتها والحفاظ على مركزها الاجتماعي والاراضي التي بيعت كانت من الكثرة بمكان مما ادى الى انخفاض اثمانها، والطبقة البرجوازية هي التي كانت قد تقدمت للشراء بسبب رخائها المادي، ومما شجعها اكثر على الشراء هو انخفاض اثمان هذه الاراضي وبهذا الشكل كانت البرجوازية قد زادت رخاءا على رخائها لتبرز بسبب من هذا الاقتدار الاقتصادي الذي حققته بأعبارها ليس فقط قوة اقتصادية وانما كذلك قوة اجتماعية.

وينبغي ان لا ننسى دور الادارة الملكية في اضعاف سلطة طبقة النبلاء لصالح الطبقة البرجوازية. ان رغبة الادارة الملكية في توسيع نطاق هيمنتها كثيرا ما كان يصطدم بالنزعة اللامركزية للنبلاء ولم يكن تجاوز مثل هذه النزعة ليتم دونما صعوبات، وقد كانت هذه الصعوبات تتخذ في بعض الاحيان شكل الحروب ان الادارة الملكية بسبب من ذلك كانت في الحقيقة جادة في اضعاف

سلطة طبقة النبلاء كيما لا تكون سلطة منافسة لها في رغبتها في توسيع نطاق هيمنتها ولعل ذلك هو الذي يفسر سلوكها في اصدار الارادة الملكية القاضية بأخضاع حقوق طبقة النبلاء لحقوق الملك وسوف ينتهز ملك فرنسا حرب المائة سنة ليقوم بمصادرة اقطاعيات عدد كبير من النبلاء ممن لم يظهر ولا هم له في هذه الحرب. ولا شك ان الطرف المستفيد من هذا السلوك كان قد تمثل بالبرجوازية التي لم تخف الادارة الملكية مما لأنها لها اثناء اتخاذها لكل هذه الاجراءات.

ان الطبقة البرجوازية راحت تحتل الصدارة داخل المجتمع مستفيدة من مناسبة اخرى تتمثل بالصعوبات التي واجهتها الادارة الملكية في توفير ما يكفي من الفائض الاجتماعي لدفع معاشات اعضاء البيروقراطية الملكية وهباتهم بشكل يضمن استمرار اعتماد هؤلاء على العرش والعمل على خدمته، ولنا بصدد متابعة اسباب هذه الصعوبات وانما نكتفي بالاشارة الى ان الحروب المتعددة كانت قد لعبت دورا كبيرا في قيام هذه الصعوبات ان الادارة الملكية امام هذه الصعوبات كانت قد اضطرت على اللجوء الى بيع المناصب البيروقراطية، وهذا ما قامت به بوجه خاص الادارة الملكية الفرنسية. ان هذا الاجراء كان قد احدث تغييرا واسعا في التركيب الاجتماعي للبيروقراطية. فقد كانت هذه تتكون في الاساس من موظفين ينحدرون عن طبقة النبلاء ولكن مع اجراء بيع المناصب البيروقراطية فتح المجال واسعا امام الطبقة البرجوازية لتسرب الى

داخل هذه البيروقراطية وتحتل مراكز مرموقة داخل الادارة الملكية وقد مكنها بلا شك رخاؤها المادي من ذلك، ولا بد من الاشارة الى ان الادارة الملكية نفسها كانت بالمقابل راغبة في ذلك لتجد فيها حليفا. ان تبوء الطبقة البرجوازية لمثل هذه المناصب داخل الادارة الملكية كان قد اسهم في احتلالها لمركز متقدم داخل المجتمع.

ان هذا التغيير الذي طرأ على الواقع العملي للطبقات الاجتماعية في عصر النهضة كان له انعكاسه على القيم الاجتماعية وربما يمكن القول بأن هذا العصر كان قد عرف قيما جديدة لم يألفها من قبل. وبين هذه القيم الجديدة يبرز تمجيد روح المغامرة^(١) كواحدة من هذه القيم. فالصورة الجيدة للفرد هي الصورة التي يبدو فيها مغامرا وبالتالي مجازفا لا يهاب المخاطر ولا ينشئ امام الصعاب، ومثل هذه الصورة يعبر عنها بأشكال مختلفة. فالانسان الذي يرتاد البحار ويجوب متاهاتها ليكتشف ارضا جديدة لم يعرفها من قبل وربما لم يسمع بها هو بلا شك انسان يستحق الثناء والتقدير والاحترام المتميز وهو يستحق كل ذلك بسبب من انه قبل كل شيء مغامر. كذلك الحال بالنسبة للانسان الذي يلجأ الى التجديد فيقوم بأدخال التغيير في ادواته الانتاجية وفنونها واساليبها على اعتبار ان ذلك من شأنه ان يحقق ربحا افضل. مثل هذا الانسان هو الآخر يستحق الثناء والتقدير والاحترام المتميز وهو يستحق كل ذلك بسبب من انه قبل كل شيء مغامر وهو فعلا مغامر، فمن كان

يستخدم في ذلك العصر آلة جديدة مثلاً ولم يكن يملك القدرة على حصر احتمالات هذا الاستخدام لاسيما فيما يتعلق بالربح والخسارة مثل هذا الانسان كان بلا شك مغامرا وهو بسبب من ذلك كان قد حظي بمظاهر التجليل الآتفة الذكر.

ان تمجيد روح المغامرة بأعتبره قيمة اجتماعية كان لابد ان يقود الى وجود قيمة اجتماعية جديدة اخرى هي تمجيد الانسان-الفرد بأعتبره العنصر الفاعل في المغامرة. ويبدو ان تمجيد الانسان الفرد كان قد بلغ في هذا العصر درجة عالية كانت دفعت بالمؤرخ الفرنسي (اميل ليونارد) الى القول بأن ((هذا العصر يعرف بدلالة الاهمية التي اكتسبها الانسان فيه)) ثم يقول: ((ان الواقعة الاساسية لفترة موضع الاعتبار (اي عصر النهضة) تتمثل في موقف خاص ازاء الانسان والحياة. هذا الموقف الذي بدأ بشكل خاص في ايطالية ليعم اوروبا بأجمعها. وهذا التعريف الذي بموجبه عرفنا هذا العصر بأعتبره عصر تمجيد الانسان سيسمح بمتابعة النزعة الانسانية بكل ابعادها...)). ان المغامرة كانت قد كشفت عن الامكانيات الهائلة التي يمتلكها هذا الانسان - الفرد مثلما كشف عنها النشاط اليومي الاقتصادي والاجتماعي الذي بات يضطلع به في عصر النهضة. بكلمة اوضح ان دور الانسان - الفرد كان شبه غائب طيلة العصور الوسطى وذلك بسبب الاعتماد في مجمل النشاط اليومي على الارض كعنصر اساس في هذا النشاط ان استغلال الارض يعتمد في مجمله على عناصر لا تدخل تحت طائلة

الارادة الانسانية وانما تدخل بالاحرى تحت طائلة المجهول
للانساني. غير ان الحال سوف يتغير بشكل جذري وواضح مع
عصر النهضة حيث بات كل شيء يعتمد على العمل الارادي
الانساني فأرتياد البحار هو عمل ارادي انساني والتجديد هو عمل
ارادي انساني الخ... وهكذا يمكن القول بأن النشاط اليومي
الاقتصادي والاجتماعي بات في عصر النهضة يعتمد على خلاف ما
كان عليه الحال في العصور الوسطى اعتمادا كبيرا على الانسان -
الفرد. فكان طبيعيا في مثل هذه الحالة ان يحظى بتمجيد متميز وان
يرقى هذا التمجيد الى مستوى القيمة الاجتماعية المتميزة. .

واقثناء المعادن الثمينة بات يمثل بذاته قيمة اجتماعية وهذا
يرجع في الواقع الى سرعة التغيرات الاجتماعية بالاضافة الى
التغيرات الاقتصادية التي حدثت بفعل تسرب المعادن الثمينة في
عصر النهضة فأفراد طبقة العامة كان بمقدورهم بكل بساطة ان
ينفذوا الى الطبقة البرجوازية ويصبحوا احد افرادها بمجرد قيامهم
بمغامرة خارج البلد او داخله تمكنهم من الحصول على المعادن
الثمينة.

نكتفي بهذا القدر من متابعة القيم الاجتماعية الجديدة التي
افرزها عصر النهضة دون الادعاء بأن هذه المتابعة جاءت على
تغطية كل القيم الجديدة التي اقترن وجودها بوجود هذا العصر.
ومما لاشك فيه هو ان التحولات الاقتصادية والاجتماعية الآتية
الذكر كانت قد اقترنت بتحويلات ثقافية مشهودة تجسد الواقع

الفعلي لعصر النهضة احسن تجسيد ولعل في المقدمة منها التعرف على الاعمال الفكرية الكلاسيكية (الاغريقية والرومانية) وقد قاد ذلك الى العناية باللغة الاغريقية والمخطوطات القديمة.

لقد كانت اللغة اللاتينية هي اللغة الوحيدة المعروفة طيلة العصور الوسطى باستثناء بعض المناطق الجنوبية من ايطالية حيث كانت اللغة الاغريقية معروفة ولو بشكل محدود. ولكن ابتداء من عام ١٣٩٥ ومع هبوط عالم اللغة الاغريقي (كريزو لوراس) على الساحل الايطالي شاعت اللغة الاغريقية بشكل ملحوظ. ولاشك ان هجرة الاغريق من القسطنطينية بعد سقوطها في ايدي الاتراك كان قد ساعد على ذلك ، هذا بالاضافة الى احتضان هذه اللغة من قبل بعض الأمراء الايطاليين مثل الامير (سالوناتى) امير (فلورنسا).

وفي نفس الوقت الذي راح الاهتمام باللغة الاغريقية يتزايد راح كذلك الاهتمام بالنصوص الاغريقية والرومانية التي بقيت مجهولة تقريبا في اوروبا طيلة العصور الوسطى يتزايد شيئا فشيئا. وقد شكل البحث عن المخطوطات القديمة موضوعا لتجارة مربحة خصوصا بعد ان سجل في طلبها الامراء وكبار الاعيان.

ولاشك ان هذا الاهتمام باللغة الاغريقية والمخطوطات القديمة كان قد شكل العلامة الفارقة التي تميز بها عصر النهضة، وقد رأينا من قبل ان مفهوم النهضة التي اقترن بها هذا العصر كان قد تعين بدلالة هذا الاهتمام.

ولكن ينبغي ان نضيف بأن الاهتمام باللغة الاغريقية

والمخطوطات القديمة صاحبة ظهور تيار فلسفي متميز . فطيلة العصور الوسطى كان التيار الفلسفي الارسطو طاليس هو السائد، فقد تم التعرف على (ارسطو) في هذه العصور عن طريق الترجمات العربية لمؤلفاته وعن طريق الشروح العربية الاسلامية لهذه المؤلفات لاسيما (ابن رشد) التي حظيت بأهتمام مفكري هذه العصور وبشكل خاص اهتمام (توماس الاكويني). ولكن في عصر النهضة سيحل محل التيار الفلسفي الارسطو طاليس تيار جديد هو التيار الفلسفي الافلاطوني الذي كان مهملًا طيلة العصور الوسطى . وعصر النهضة هو عصر غريب ففي نفس الوقت الذي كانت فيه العلوم الطبيعية تحقق النجاح تلو النجاح لاسيما بعد اكتشافات (كوبر نيكوس) وظهور المنهج العلمي على يد (ديكارت) كان السحر شائعًا.

كما عرف عصر النهضة تحولات هامة على مستوى السلطة السياسية فعلى الرغم من ان الملك كان قد احتفظ بالخصائص العامة للسلطة الملكية كالخاصية الدينية والخاصية الاقطاعية والخاصية المطلقة فأُنْ عصر النهضة، بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفها، كان قد فرض عليه تنظيمًا جديدًا للسلطة السياسية ففي هذا العصر بات كل ما يفعله الملك يخضع لنوع من التحضير داخل مجالسه وهذه المجالس كانت تضم مجموعة من الرجال الذين تقودهم في نشاطهم مبادئ واعراف وقوانين من شأنها ان تجعل منها نوعًا من الكائنات الجماعية. ولاشك ان

الارستقراطية كانت تتمتع داخل هذه المجالس بنفوذ واسع ولكن في عصر النهضة راح عدد التكنيكيين يتزايد داخلها كما دخلها سكرتيرو الدولة.

وهذه المجالس كانت متعددة ولعل اهمها مجلس الميزانية ومجلس الاقسام الذي كان يضم اصنافا مختلفة من المختصين بالشؤون القضائية. ولكن الى جانب ذلك وجدت المجالس العامة. بكلمة اوضح اذا كانت المجالس الآتفة الذكر تعبر عن سلطة الملك فأن المجالس العامة وجدت كمعادل لها خصوصا بعد ان راحت تتمتع بطابع تمثيلي الى حد ما. مع ذلك فأن سلطة هذه المجالس بقيت محدودة خصوصا اذا ما تذكرنا بأنها لم تكن لتجتمع الا بأمر الملك، وان تطور الطابع المطلق للسلطة الملكية كان يحول دون تنامي اختصاصاتها. ولكن لا بد من القول بأنه كان من الطبيعي ان تتنامى هذه الاختصاصات فيما بعد على اثر زيادة طابعها التمثيلي. ان الاختصاص الرئيسي الذي اختصت به هذه المجالس بقي يتمثل بالتصويت على الضرائب غير ان هذا التصويت كان قد تغير في معناه فلم يعد الامر امر تفويض صادر عن نبلاء او برجوازيين لوضع الضرائب وانما اصبح بالاحرى امر موافقة صادرة عن الشعب. وهذه الموافقة كانت المجالس العامة قد اشترطتها منذ عام (١٤٨٤) ولكن الملك كان يعارض في ذلك ولم تسر الا بالنسبة للضرائب الجديدة وفيما يتعلق بالتشريع والنصيحة والتظلمات المقدمة فأنها كانت تعبر عن عواطف الشعب كله وقد كانت كل

جماعة انتخابية تقوم بتحرير دفتر بالتظلمات يقدم الى نائبيها وقد كانت الدفاتر تجمع في تركيب ليتم تحريرها في دفتر واحد هو دفتر القومي وكثيرا ما كان الملك "ي اصدار الاوامر للأجابة على هذه التظلمات.

ان هذه المجالس كانت قد استمرت د اجل توسيع اختصاصاتها فمنذ عام (١٤٨٤) كانت قد تـ برأيها بخصوص ولاية العهد، وفي نفس الوقت كانت قد تقدمت بمشروع فيما يتعلق بتنظيم الدولة والتصويت على الضرائب ودورية انعقاد المجلس. غير ان ذلك لم يلق اية استجابة من قبل الملك. ان المجالس العامة كانت قد تحولت في الحقيقة الى هيئة معارضة للملك. وفي عام (١٥٧٦) رفضت الموافقة على التصويت على ضرائب كـ الملك قد طلبها في حينه الى جانب المجالس العامة وجدت البرلمانات. ولم تكن هذه المؤسسات هزيلة بسبب هزال اختصاصاتها التي لم تتجاوز الحفاظ على القوانين الاساسية للمملكة.

يبقى ان نقول في الاخير ان التنظيمات السياسية الآتية الذكر تكشف في الحقيقة عن نزوع واضح لتكوين الدولة بمفهومها الحديث. وسوف تنهـ امكانية تكوين هذه الدولة بشكل افضل عندما يحل مفهوم ((العام)) ويشيع في جميع المجالات ليتوارى وراءه كل ما هو ((خاص)) مرتبط بشخص الملك. ان قيام الجيش الوطني هو مصداق لهذه الحقيقة كذلك الحال بالنسبة لمبدأ

الضريبة العامة وتأكيد هيمنة الملك على جميع الاقاليم.
ان قيام الدولة بمفهومها الحديث هو الذي سيحظى بأهتمام
المفكرين في عصر النهضة وان افضل الافكار السياسية هي تلك
التي جاءت لتعبر عن مثل هذا الاهتمام وهذا ما سنحاول ان نراه
في الفصول القادمة.

الفصل الاول مكيافيلي والدولة الوضعية

لقد كانت الدولة طيلة العهد الروماني تمثل مفهومًا من شأنه ان يضمن استمرارية السلطة ويقدم سندًا لسلطان الامبراطور، فدور ^{الروماني} الامبراطور لا يعدو كونه وظيفة الدولة نفسها وهي مكرسة لمصلحة الجميع وهكذا فإن الدولة كانت تستمر قائمة عندما كان يتغير الامبراطور وكانت طاعة الامبراطور قائمة طالما انه يمثل الدولة. غير ان هذا المفهوم كان قد اختفى في العصور الوسطى الاقطاعية. فالدولة اندمجت في شخص الملك بكلمة اوضح ان الدولة اصبحت هي الملك والملك هو الدولة. ولم يعد هنالك معنى للكلام عن مصلحة عامة، ولا الكلام حتى عن مفهوم السلطة العامة. ان الملك بات يمارس السلطة لاسبب آخر الا لكونه هو الاقوى وهو الاقوى لكونه هو الاقطاعي الاكبر. وعليه فهو يمارس السلطة لمصلحته الخاصة. وهكذا فإن الملك برز باعتباره ((سيدا)) بالمعنى الاقطاعي وهذا بدوره كان قد اتاح له امكانية ممارسة سلطة شخصية، وطاعته اصبحت واجبة لهذا السبب فقط. وقد ترتب على هذا ان الملك بسبب من صفته الآتفة الذكر اصبحت يقتضى الطاعة ويضمن بالمقابل الحماية اما الرعايا فهم ليسوا اكثر من خدمه انهم ((رجال الملك)). وهذه الطاعة لم تكن تجد لها مبررا غير الولاء للملك. وهكذا نرى ان الدولة لم يكن لها وجود مستقل عن

شخص الملك.

ليس هذا فقط، وانما نلاحظ ان الدولة لم يكن لها وجود مستقل عن الكنيسة. فالتدخل ما بينهما كان عميقا فالمفهوم الذي تمسك به القديس (أوغسطين) في نهاية العهد الروماني والقاضي بأن الدولة هي ((مدينة الله)) كان قد ساد طيلة العصور الوسطى، اذ لم يكن مفهوم (شارلمان) المتعلق بالدولة بعيدا عن هذا المفهوم. فرجال الدين يضطلعون بالمهام السياسية والادارية وقوانين الكنيسة هي قوانين الدولة. والفروض المالية التي كانت تفرضها الكنيسة كانت تعتبر بمثابة ضريبة الزامية. والدولة كانت قد حددت لها هدفاً مركزيا يتمثل بأفقاذ الروح، والكنيسة بدورها كانت تضطلع بوظائف دينوية متعددة ذات طبيعة اجتماعية وسياسية. وهكذا كان من الصعب العزل ما بين المؤسستين : الدولة والكنيسة لتتمتع الاولى بالاستقلال تجاه الثانية.

ولكن اعتباراً من عصر النهضة تطورت الدولة باتجاه آخر، كان قد ضمن لها الاستقلال عن الاعتبارات الشخصية الخاصة بالملك، مثلما ضمن لها الاستقلال، وبمساعدة الملك، عن الكنيسة. وعلى الرغم من ان هذا الاستقلال بنموذجية، كان قد اتسم بالنسبية فإنه بالمقابل كان قد اتاح للدولة امكانية الظهور بمظهر المؤسسة الوضعية التي تتمتع بالوجود الذاتي الخاص بها بمعزل عن كل شكل من اشكال التحكم، سواء الشخصي او الديني، وهذا ما سبق ان اشرنا اليه ونحن نتابع الخصائص السياسية لعصر النهضة.

١٤) ان الدولة الوضعية تميزت بخاصيتين اساسيتين فهي من جهة دولة مركزيه، حيث ان الادارة والجيش وفرض الضرائب تتمتع جميعها بالطابع المركزي. فالادارة مهما تعددت تشعباتها فأنها تخضع في الاخير الى نوع من النظام التدرجي الذي من شأنه ان يجعل من مهمة اتخاذ القرارات فيها مهمة مركزية. كذلك الحال بالنسبة للجيش اذ انه اصبح جيش الملك، وهو بالتالي لا يخضع الا لسلطته، ويمكن ان يقال نفس الشيء بصدد فرض الضرائب، اذ لا توجد هنالك الا جهة واحدة تقوم بفرض الضرائب سواء تمثلت هذه بالملك نفسه او بالمجالس العامة. والدولة الوضعية تميزت من جهة اخرى في انها دولة قومية. فهي حريصة على سيادتها، سواء تعلق الامر بالسيادة داخل الدولة او السيادة خارج الدولة.

ان الدولة الوضعية بهاتين الخاصيتين، كانت قد تمتعت بوجود فعلي في اوربا ابتداء من عصر النهضة. وربما يمكن القول بأن الدولة الفرنسية والدولة الاسبانية والدولة الهولندية والدولة الانجليزية تقدم نماذج اكيدة لوجود مثل هذه الدولة.

ان مكيافيلي يتميز بالتزامه بالتنظير لهذه الدولة الوضعية، وذلك انطلاقا من واقع (فلورنسا).

المبحث الاول : مكيافيلي والسيرونة التاريخية لمدينة فلورنسا

ان (فلورنسا) التي ولد فيها (مكيافيلي) ١٤٦٩-١٥٢٧ كانت تمثل احدى المدن الايطالية التي استطاعت ان تحقق في ظل

الظروف الخاصة التي وجدت فيها تقدما اقتصاديا مشهودا،
لاسيما على المستوى التجاري، فوقوع هذه المدينة على خط تجارة
البحر الابيض المتوسط المتجه بأتجاه الشرق. كان قد حقق لها
امكانيات جيدة في مضمار التجارة. ويبدو ان هذه المدينة كانت قد
استفادت من الحروب الصليبية بمراحلها المختلفة، لتحقيق ازدهارا
تجاريا كان قد مكنها على حد اعتقاد الاقتصادي الفرنسي (هنري
سه) من ان تحصل على وفر كبير من رؤوس الاموال.

ان (فلورنسا) كانت قد تميزت بالقياس الى الكثير من المدن
الايطالية الاخرى في انها كانت قد حصلت على هذا الوفر الكبير
من رؤوس الاموال منذ عهد مبكر. فالتجار الفلورانسيون كانوا
يمارسون تجارة الجملة وكانت لهم مراكز تجارية في الشرق كما
كانوا يترددون على الاسواق الكبيرة في اوربا حاملين اليها البضائع
القادمة من الشرق بالاضافة الى البضائع التي كان يتم انتاجها في
المدن الايطالية. ان هذا النشاط التجاري اقترن بتوسع النشاطات
المصرفية. لقد كتب (هنري سه) وهو يتحدث عن (فلورنسا) قائلا:
((لقد اصبحت منذ القرن الثالث عشر مقرا لصناعة الصوف
والحرير، ثم بعد ذلك مركز لعمليات البنوك والكامبيو في اوربا))
وهكذا يمكن القول بأن العمليات المصرفية اصبحت مصدر ربح
حقيقي لايماري فيه احد. ويكفي ان نذكر بأن المشاركين في
رأسمال مصرف (بروزي) كانوا قد حققوا ربحا يزيد على ٤٠ ٪ من
قيمة اموالهم الموظفة في هذا المصرف، وقد تزايدت هذه الارباح

عندما راحت بعض المدن الإيطالية الأخرى تقترض من مصارف (فلورنسا) لغرض الإيفاء بحاجاتها الطارئة. إن هذا يصدق، على سبيل المثال بالنسبة للقرض الضخم الذي قدمته المصارف الفلورنسية إلى (شارل دانجو) ملك (نابولي). إن كل ذلك كان قد سمح لبعض العوائل المالية الشهيرة مثل عائلة (سبيني) وعائلة (سيسكلياني) وعائلة (باردي) وعائلة (مديشي) الخ... في أن تفرض هيمنتها على هذه المدينة وقد استطاعت عائلة (مديشي) بوجه خاص، بسبب اقتدارها المالي المتميز، بالإضافة إلى علاقات القرابة التي كانت تشدها إلى البابا، أن تستفيد من بعض الاضطرابات التي حدثت في المدينة، لتقضي عليها وتعيد الأمن والاستقرار إلى المدينة ولتعلن، بالمقابل عن تمسكها بالسلطة السياسية. لقد حكمت عائلة (مديشي) هذه المدينة حكما اوتوقراطيا وكان حكم (لورنتزو دي مديشي) نموذجا له. وسوف يزيد هذا من الطابع الاوتوقراطي للحكم عندما ينتجح في وقت لاحق، في القضاء على المؤامرة التي قامت بها عائلة (باتزي). ففي الوقت الذي صفت فيه هذه المؤامرة ببشاعة، أصبح الرعب هو السمة المميزة لحكم هذه العائلة.

إن هذه العائلة كانت بلا شك قد هيأت لاسيما في عهد (لورنتزو دي مديشي) للأوليغارشية المصرفية كل امكانيات العيش في جو من الغنى والترف والبهجة والرخاء المادي والثقافي ولكن مقابل ذلك كانت الطبقات الأخرى لاسيما البرجوازية تضيق ذرعا

به. ان (لورنزو) على حد قول (هيلين فردين)، لم يعد يهتم
بأدارة مصرفه، بل كان يميل الى مطابقة امواله بأموال المدينة كلها
مما حفز البرجوازيين الصغار الى لومه، ذلك لأن حبهم للفن الذي
غذاه (لورنزو) بكل عناية، لم يكن ليبيدهم عن القلق على
اموالهم، ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان هذه الطبقات راحت
تضيق بجو الرعب الذي فرضه (آل مديشي). واذا لم تكن هذه
الطبقات قد امتلكت الجرأة والحزم على التعبير عن ضيقها هذا فأن
الراهب (سافونارولا) كان قد تولى المهمة فراح يوجه سهام نقده
الى هذه العائلة الحاكمة، وذلك انطلاقا من روح تزهدية.

واذا كان نقد (سافونارولا) لم يجد فتىلا في حينه، فأن وفاة
(لورنزو) ستقترن بنتائج ذات خطورة بالغة في حياة (فلورنسا).
فقد تولى الحكم (بيرو دي مديشي). وقد عرف هذا بضعفه.
وصادف ان تولى منصب البابوية في هذا الوقت (الكسندر يورجيا)
الذي كان يفترض فيه ان يكون ظهيرا لحكم عائلة (مديشي) ولكن
البابا الجديد اشتهر بمجونه وجشعه، مما حال دون ان يكون
كذلك، وسادت الفوضى بسبب من كل ذلك مدينة (فلورنسا)
وفقدت اهميتها بين الأمم الايطالية. ان كل ذلك كان قد سهل
مهمة الجيوش الفرنسية من اجتياح المدينة. وقد ترتب على ذلك
ان طرد (بيرو) من الحكم لعجزه عن الدفاع عن المدينة، وصفي
معه حكم عائلة (مديشي)، وقيمت ((جمهورية المسيح)) وكان
على رأسها الراهب (سافونارولا). وقد كان يساعده في مهامه

مجلس اعلى يتم انتخابه لمدة ثلاث سنوات. وانطلق هذا الراهب في اصلاحاته من نزعة تزهدية. وقد تجاوب الفلورنسيون مع حاكمهم الجديد ونزعته هذه. ولكن يبدو ان الكنيسة لم يرق لها ذلك. خصوصا بعد ان طالب الحاكم الجديد بأدخال هذه الاصلاحات الى اروقة الكنيسة ليتم انتزاع كل مظاهر الترف عنها. وبعد ان عجزت الكنيسة عن استمالة يصدر قرار الحرمان البابوي بحقه بدعوى نشره لعقائد فاسدة. ويطلب البابا من المجلس الاعلى تسليم (سافونارولا)، ويتم له ذلك، بعد محاولات متكررة اتبعت فيها كل اساليب الترهيب والترغيب، وتنتهي حياة (سافونارولا) بعد ان يحكم عليه بالموت شنقا وحرقا. وبموته تبدأ مرحلة جديدة من حياة (فلورنسا) السياسية، ومعها يدخل (مكيافلي) الى المسرح السياسي كسياسي أولا، وكمفكر ثانيا، له دوره البارز في الحياة السياسية لهذه المدينة.

ان هذه المرحلة الجديدة تمثلت بعودة المؤسسات الجمهورية القديمة التي وجدت في (فلورنسا) منذ القرن الثالث عشر والتي كانت توقفت عن العمل خلال سنوات عدة خلت، ومع عودة هذه المؤسسات اصبحت السلطة تمارس عن طريق ممثلين عن الاتحادات والمصارف والتجارة العامة والصناعة والتجارة الخاصة وبعض الحرفيين. ويبدو ان الف شخص تقريبا من اصل تسعين الفا يشكلون سكان (فلورنسا) كانوا يشتركون في الحكم دوريا، بينما يبقى الآخرون خارج اللعبة. وهؤلاء الذين يشتركون في الحكم

كانوا يمثلون من يسمون ((المدعمين)) ويتميزون بكونهم يقومون بدفع ضرائب عقارية مباشرة. ان هؤلاء فقط هم الذين كانوا يشكلون من يسمون ((المواطنين)). اما ((غير المدعمين)) فأنتهم على حد قول المؤرخ (فارشي) ((ملزمون في اطار دولة منظمة تنظيميا جيدا، بأن لا يكون لهم نصيب فيها، وبالتالي بأن لا يفكروا بشؤونها العامة)). وربما يمكن القول مع (جورج مونن) بأن السلطة باتت في يد البرجوازية، وربما البرجوازية الكبيرة، ولكن ينبغي ان نتذكر بأن هذه البرجوازية ((لم تكن لتشبه البرجوازية التي ستوجد بعد ثلاثة قرون. ففي فلورنسا كانت هذه البرجوازية تضم العوائل التي تنحدر عن النبالة القديمة اكثر مما كانت تضم العوائل التي تنحدر عن الشعب. وربما لهذا السبب لم يكن كل ((المواطنين)) برجوازيين، كما انه لم يكن كل البرجوازيين من كبار ومن متوسطين، ((مواطنون)). ان (مكيافيلي) كان قد شغل، في هذه المؤسسات الجمهورية، منصب سكرتير ((القنصلية الثانية)) واستمر فيه لغاية عام ١٥١٢ حيث طرد من الوظيفة بعد عودة (آل مديشي) مجددا الى الحكم. ينحدر (مكيافيلي) من عائلة قديمة تنتمي الى فئة صغار النبلاء التي اصابها الافقار فوجدت نفسها بشكل ما او آخر في صف البرجوازية وكان ابوه محاميا فلم ييخل عليه بتعليم جيد فدرس القانون ولو بشكل غير نظامي، كما درس الفلسفة والتاريخ وربما يكون قد عرف شيئا من الاغريقية.

ان الفترة التي شغل فيها (مكيافيلي) منصبه اعتبرت من اتعس الفترات التي عرفها تاريخ ايطالية بصورة عامة. فقد تعرضت ايطالية للغزو الفرنسي والغزو الاسباني والغزو الالمانى. اما (فلورنسا) بالذات فان دورها الاقتصادي، لاسيما في مضممار التجارة، كان قد تقلص وتعرض بعض مواد تجارتها لأزمات عديدة وقاسية مما جعلها عاجزة عن دفع عجلة الاقتصاد الفلورنسي الى الامام. بالاضافة الى ان تلاحق الازمات الاقتصادية وهبوط سعر الذهب اديا الى عجز كبير في ميزانيات المصارف. كل هذا قضى على عدد من الشركات وادى الى افلاس (آل باتزي) ولم يصمد مصرف (آل مديشي) ايضا فأفلس بدوره.

ان (مكيافيلي) كان يتأمل عميقا في هذا الواقع الذي كانت عليه ايطالية بصورة عامة و(فلورنسا) بوجه خاص. وقد خلص من تأمله هذا الى تأكيد حقيقة جوهرية مؤداها ان (فلورنسا) او بالاحرى ايطالية كلها كانت تخضع لحالة من الضعف. وانطلاقا من هذه الحقيقة الجوهرية وكبديل لها وضع مشروعة في اقامة دولة وضعية قوية. وقد ضمن هذا المشروع في مؤلفاته العديدة، لاسيما كتابة ((الامير)) وكتابة ((المطارحات))، وكتابة ((فن الحرب)) وكتابة ((التواريخ الفلورنسية)) بالاضافة الى رسائله العديدة.

المبحث الثاني : مقومات الدولة الوضعية القوية

ان مكيافيلي وهو يضع مشروعه في اقامة دولة وضعية قوية لم يكن يتخبط في عالم التأملات المجردة وربما يمكن القول بأنه لم يكن بإمكانه ان يسلك هذا السلوك. فقد كان مكيافيلي قبل كل شيء رجل سياسة، او بالأحرى رجل ممارسة. واغلب الصياغات الفكرية المتعلقة بمشروعه كانت قد أوحى بها هذه الممارسة. ولاشك ان ايطالية بشكل خاص قد مثلت الحقل الخاص بهذه الممارسة. لذا فإن مكيافيلي، وهو يشخص عناصر ضعف الدولة الوضعية مثلاً لم يكن بعيداً عن واقع ايطالية. وفي نفس الوقت لم يهمل مكيافيلي المقارنة مع الدول الأخرى. فقد زار مكيافيلي العديد من الدول الأوروبية بحكم عمله السياسي. وكان الكثير من هذه الدول قد بلغ درجة عالية من المتانة والقوة. هكذا كان حال الدولة الفرنسية والدولة الاسبانية والدولة الألمانية والدولة الهولندية الخ... ومكيافيلي كان يحاول باستمرار تبين العوامل التي جعلت من هذه الدول دولاً قوية. ربما يمكن القول بأن مشروع مكيافيلي في اقامة دولة وضعية كان يقوم على ركيزتين متباينتين في جوهرهما هما واقع ايطالية التي تخضع لحالة الضعف وواقع الدول الأوروبية التي تتمتع بكل مقومات القوة. ولكن ينبغي ان نتذكر دائماً بأن مكيافيلي وهو يتعامل مع هاتين الركيزتين، كان يتعامل معهما باعتباره رجل سياسة وبالتالي رجل

ممارسة. وهذا ما اكده وهو يتحدث عن كتابه الامير ((حين يقرأ
المرء هذا الكتاب، فلا بد ان يشعر ان السنين الخمس عشرة التي
كرستها لأدارة شؤون الحكم لم تذهب سدى)) ولا شك ان هذه
الحقيقة ستكون لها أهميتها في تحديد مضمون مشروعه.

اولا - الامير : يرى مكيا فيلي ان الدولة الوضعية لا يمكن ان
تقوم بدون وجود رجل يتميز بخصائص خاصة يأخذ على عاتقه
مهمة توفيرها، يقول (مكيا فيلي) بهذا الخصوص ((وبعد ان فكرت
طويلا فيما اذا لم يكن الوقت الحاضر مناسباً في ايطالية لظهور
امير جديد، وما اذا لم تكن الاوضاع قد اتاحت الفرصة لظهور
رجل قدير ورصين، يدخل نظاما جديدا، يضيف عليه الفخار، وعلى
جماهير الشعب الخير والسعادة، بدا لي ثمة عوامل عدة تتفق على
تأييد قيام حاكم جديد، بشكل لا مثيل له في الماضي من حيث
الصلاح لمثل هذا المشروع)) ثم يقول: ((من الضروري في
الوقت الحاضر الاعتراف بقوة عبقرى ايطالي...)) ان هذا ما اكده
في كتابه ((الامير)) وسوف يعود ليؤكد في كتاب ((
المطارات)) هذه الخلاصة من خلال اشارته الى ((تفاهة الجمهور
الذي لا زعيم له)). ان هذا التعليق برجل مقتدر غاية الاقتدار
ليقوم بمهمة العمل من اجل قيام دولة وضعية هو الذي دفع به، في
الحقيقة، الى تمجيد (سيزار بورجيا) دوق (رومانا) احدى المدن
الايطالية فقد كتب بصدده قائلا: ((في استعراضى هذا لجميع اعمال
الدوق، لا اجد ما يلام عليه، بل على العكس ارى نفس مضطرا،

كما حدث بالفعل، لأن اعتبره مثالا يجب ان يحذو حذوه كل اولئك الذين يرتقون الى قمة السلطة)) على الرغم من الجرائم التي كان قد ارتكبها والاعمال البربرية التي مارسها.

ولكن ما هي الخصائص التي ينبغي ان يختص بها مثل هذا الرجل كيما يكون اهلا للأضطلاع بمثل هذا المشروع؟

ان الرجل الذي يضطلع بمثل هذا المشروع الخطير، مشروع اقامة دولة وضعية، لابد ان يكون انسانا غير عادي. مما يترتب عليه ان الخصائص التي يختص بها، وهو يضطلع بهذا المشروع، لابد ان تكون غير عادية. وبالتالي لايمكن الحكم عليها او تقييمها انطلاقا من الخصائص العادية التي ينبغي ان يتصف بها الانسان العادي.

وهكذا فإن الامير يجد نفسه ملزما على ان يكون بعيدا عن معايير الطيبة والخير. ليجعل منها خصائص يتصف بها ((ولا ريب ان الانسان الذي يريد امتحان الطيبة والخير في كل شيء يصاب بالحزن والاسى، عندما يرى نفسه محاطا بهذا العدد الكبير من الناس الذين لاخير فيهم. ولذا فمن الضروري لكل امير يرغب في الحفاظ على نفسه ان يتعلم كيف يتعد عن الطيبة والخير)).

والامير وهو يضطلع بمشروعه في اقامة الدولة الوضعية وربما الحفاظ عليها قد يؤتى بعض المثالب، وقد يشهر به بسبب ذلك خصوصا عندما تكون هذه المثالب ذات طبيعة اخلاقية، فبشهر به بأعتباره مثالا بعيدا عن الفضائل. ((ان التعمق في درس الامور، يؤدي الى العثور على ان بعض الاشياء التي تبدو فضائل تؤدي،

إذا اتبعت الى دمار الانسان، بينما هنالك اشياء اخرى تبدو كرزائل ولكنها تؤدي الى زيادة ما يشعر به الانسان من طمأنينة وسعادة)) و يورد (مكيافيلي) مثلاً يؤكد فيه ما يذهب اليه فيشير الى البخل كواحدة من هذه الرذائل فيقول : على الامير ((ان لا يعترض، اذا كان حكيماً عاقلاً، على تسميته بالبخل، وسيرى الناس مع مضي الزمن انه اكثر سخاء مما كانوا يظنون، وذلك عندما يرون انه عن طريق تقتيره اصبح يكفي بدخله ويؤمن وسائل الدفاع اللازمة ضد كل من يفكر بأشهار الحرب عليه، ويقوم بمشاريع كثيرة دون ان يرهق شعبه ويكون بذلك كريماً حقاً على جميع اولئك الذين لا يأخذ منهم اموالهم، وهم كثر للغاية، وشحيحاً مع اولئك الذين لا يهبهم المال وهم قلة ضئيلة)).

وعلى الامير ان لا يسيء استعمال الرحمة وهو يضطلع بمثل هذا المشروع العظيم، مشروع اقامة الدولة الوضعية. ((وقد اعتبر (سيزار بورجيا) من القساة الغلاظ القلوب، ولكن قسوته جاءت بالنظام والوحدة الى (رومانا) وفرضت عليها الاستقرار والولاء... ولذا فعلى الامير ان لا يكثرث بوصمه بتهمة القسوة اذا كان في ذلك ما يؤدي الى وحدة رعاياه وولائهم... ويستحيل على الامير الجديد، من دون الامراء جميعاً ان ينجو من سمعة القسوة والصرامة، وذلك لأن الدول الجديدة تتعرض دائماً للأخطار الكثيرة...)) ولا شك ان ما يترتب على ممارسة الغلظة والقسوة هو ترك الناس في حالة من الخوف. و(مكيافيلي) يرى انه طالما

من العسير على الامير ان يجمع بين خوف الناس منه وحبهم له
فأن عليه ان يفضل ان يكون موضع خوفهم (فلا يتردد الناس في
الاساءة الى ذلك الذي يجعل نفسه محبوبا بقدر ترددهم في الاساءة
الى من يخافونه) .

ولا يجد الامير نفسه محتاجا الى الاكتراث بالعهود والوفاء بها .
(ان تجارب عصرنا اثبتت ان الامراء الذين قاموا بجلال الامور
لم يكنوا كثيري الاهتمام بعهودهم والوفاء بها ، وتمكنوا بالمكر
والدهاء من الصديق على عقول الناس وارباكها وتغلبوا اخيرا على
اقرانهم الذين جعلوا الاخلاص والوفاء رائدهم) .

ومكيا فيلي يصر على ضرورة اتسام الامير بخاصية (التكيف
مع الظروف) على حد تعبيره . وطبقا لهذه الخاصية على الامير ان
يملك القدرة على التظاهر (فمن الخير ان تتظاهر بالرحمة
وحفظ الوعد والشعور الانساني النبيل والاخلاق والتدين ، وان
تكون فعلا متصفا بها . ولكن عليك ان تعد نفسك ، عندما تقتضي
الضرورة ، لتكون متصفا بعكسها) .

ويخضع (مكيا فيلي) كل الخصائص التي يتسم بها الامير كما
يكون مؤهلا للاضطلاع بمهمة اقامة دولة وضعية الى خاصية
جوهرية هي قدرته على التمسك بشعار الغاية تبرر الوسيلة (وفي
اعمال جميع الناس ولاسيما الامراء ، وهي حقيقة لا استثناء فيها ،
تبرر الغاية الوسيلة) .

ثانيا - الجيش : واذا كان مشروع قيام الدولة الوضعية يقتزن

تحقيقه بوجود امير يتصف بخصائص خاصة، فأن (مكيافيلي) يضيف بأن تحقق هذا المشروع يقتضي كذلك وجود جيش من نوع خاص. ويبدو ان التجربة العملية هي التي اوحى له بمثل هذه الخلاصة.

لقد شهد (مكيافيلي) الجيوش الفرنسية وهي تدخل (فلورنسا) برئاسة الملك شارل الثامن لتمد بنفوذها بعد ذلك الى كل المدن الإيطالية، كما شهد الجيوش الاسبانية وهي تدخل لتفرض حكومة ترتضيها، كما شهد الجيوش السويسرية، والجيوش الألمانية وهي تدخل لتحقيق اهدافا من نوع آخر. وامام دخول هذه الجيوش الغازية كان لابد من الدفاع ولكن (مكيافيلي) كان قد لاحظ في نفس الوقت ان المعرضين للحرب كانوا يخرجون منها سالمين، واقصى ما كان يحدث نتيجة لها هو دفع الجزية او فقد مدينة، وكان من السهل عليه ان يجد تفسيراً لذلك فقد ثبت لديه بأن الإيطاليين كانوا يديرون بأنفسهم الامور السياسية، اما خوض عمار الحروب فكان يقوم به المرتزقة مقابل اموال تدفع لهم. غير ان هؤلاء المرتزقة لم يكن ليعوزهم الذكاء. فقد تعلموا ان الحرب يجب ان تكون طويلة كيما تدر عليهم ربحا كثيرا. كما تعلموا ان يحاربوا دون ان يجرح بعضهم البعض او يقتل بعضهم بعضا او يصيبه بأي ضرر. لقد كان يوم النصر اتعس يوم في حياة المرتزقة اذ معه ينتهي كل ربح وفائدة. لذا فإن النصر كان يقتربن بأستباحة المرتزقة للمدن والقيام بأعمال السلب والنهب. لذا فإن الحروب

كانت مجرد كوميديا اثناء المعركة. وتراجيديا بعد النصر. ان
(مكيافيلي) كان قد ادرك ذلك جيدا فتأكدت لديه ضرورة قيام
جيش وطني. وسيتعاش مع هذه الحقيقة بشكل عيني بعد تسلمه
لوظيفته من خلال حدثين مهمين: الاول محاولة استعادة الهيمنة
على (بيزا) التي انفصلت عن (فلورنسا) والثاني محاولة الدفاع
ضد الجيوش الاسبانية التي جاءت لتستبدل نظام الحكم القائم
بنظام آخر.

ولابد من الاشارة الى ان (سودريني) الذي كان على رأس
الحكومة في (فلورنسا) كان قد تجاوب مع (مكيافيلي) في محاولة
اخراج فكرة ايجاد جيش وطني الى الوجود. ولا نريد ان نلحف
في متابعة الاجراءات التفصيلية التي لجأ اليها (مكيافيلي) في
تحقيق هذه الفكرة. ونكتفي بالاشارة الى ان (جوزيني بريتي
وليني) في كتابه الذي كرسه لحياة (مكيافيلي) كان قد اغنانا عن
الاضطلاع بمثل هذه المهمة. انما الذي نود ان نشير اليه هو ان
(مكيافيلي) كان قد وجد صعوبة في تحقيق هذه الفكرة. ومن اجل
التغلب على هذه الصعوبة استصدر مرسومين بأشاء المليشيا وجعل
من نفسه مشرفا عليها، وراح يتنقل بين الاقاليم المختلفة التابعة لـ
(فلورنسا) للحصول على المجندين ولكن كان يصطدم دائما
بالمقاومة لاسيما من لدن الفلاحين الذين لم يتعودوا الطاعة. وربما
يمكن القول بأن هذه المقاومة كانت لها اسبابها الكامنة في حقيقة
الواقع الايطالي نفسه. فمن اجل الحصول على جنود ينبغي ان

تكون هنالك امة، اي ان يشعر الجندي بأنه مواطن له وطن.
ولكن (فلورنسا) لم تكن وطناً الا للفلورنسيين وحدهم ولم تكن
وطناً لأهالي (اريتي) او (بيزا) او (فولتيرا) الخ... كما لم تكن
ايضاً وطناً لجميع الفلورنسيين. فالذين لم يكن لهم حق المشاركة
في الحياة العامة لم يكونوا مواطنين وهكذا فإن المليشيا كانت قد
قامت على اساس من الاكراه. لذا فإنه مع دخول الجيوش الاسبانية
الى فلورنسا، ستنهزم هذه المليشيا، إذ لا دافعاً لها بالفرار امام هذه
الجيوش.

غير ان ايمان (مكيافيلي) بضرورة قيام جيش وطني لم
يتزعزع. واستمر يقول للأيطاليين ويؤكد لهم وينصح لهم بضرورة
الغاء الجنود المرتزقة. وكتب في سبيل الدفاع عن المليشيا
الوطنية كتابه الموسوم ((فن الحرب))
لقد كتب (مكيافيلي) في كتابه ((الامير)) قائلا: ((وأود ان
اقول ان القوات المسلحة التي يعتمد عليها الامير في الدفاع عن
ممتلكاته اما ان تكون خاصة به او مرتزقة او رديفاً او مزيجاً
والمرتزقة والرديف قوات غير مجدية بل ينطوي وجودهما على
الخطورة. واذا اعتمد عليها احد الامراء في دعم دولته فلن يشعر
قط بالاستقرار والطمأنينة، لأن هذه القوات كثيراً ما تكون مجرأة
وطموحة لاتعرف النظام ولا تحفظ العهود والمواثيق)). ثم يضيف
(مكيافيلي) مبيناً ان الامير الذي يعتمد على المرتزقة سوف يتعرض
لنهب من قبلهم ايام السلم، وفي ايام الحرب يتعرض للنهب من

قبل الاعداء ((ولعل العامل في ذلك هو افتقار المرتزقة الى
الولاء او الى اي حافز آخر من الحب يحملهم على الصمود في
ميدان القتال بأستثناء الراتب الطفيف الذي يتقاضونه، وهو اقل شأنًا
من ان يحملهم على التضحية بأرواحهم في سبيله)). ثم يؤكد
(مكيافيلي) ان الدمار الذي لحق بأيطالية مرده الاعتماد على
المرتزقة ثم يتابع هذه الحقيقة عن كتب لينتهي الى تبيان العيوب
التي تتسم بها هذه الجيوش وليخلص بالتالي الى القول: ((وأود
ان اصل الى النتيجة وهي ان الامير الذي لا يعتمد على قواته
الخاصة لا يشعر بالطمأنينة والسلامة فهو، على العكس يعتمد كليًا
على حسن الطالع، لأفتقاده الى الاساليب الصحيحة للدفاع في
اوقات الازمات، وقد اقر الحكماء دائما ان ليس هناك اضعف من
الانسان الذي يعتمد في قوته على قوة الآخرين، وقوات الامير
الخاصة هي تلك المؤلفة من مواطنيه.))

والذي نخلص اليه هو ان (مكيافيلي)، وهو يتطلع الى اقامة
الدولة الوضعية القوية، كان يرى بأن مثل هذا المشروع لا يمكن
ان يتحقق من الناحية الفعلية الا بتوفر امير يتميز بخصائص خاصة،
وجيش وطني من نوع خاص.

ولكن لا بد من ان نتذكر مرة اخرى ان مشروع الدولة الوضعية
القوية لم يرتسم في ذهن (مكيافيلي) بمنأى عن واقع ايطالية.
وربما يمكن القول بأن هذا الواقع هو الذي يحدد مضمون هذا
المشروع وعليه فأن تحقق مشروع الدولة الوضعية القوية يرتبط

في ذهن (مكيافيلي) بوجود دولة ايطالية الموحدة كبديل لهذا الواقع على اعتبار ان وجود مثل هذه الدولة يمثل شرطا اساسيا للأزدهار بقدر ما ينتهي الى ((الغاء العقبات التي تعوق القدرات البرجوازية في التجارة والصناعة وحرية تحرك القوى الاقتصادية.)) كما يؤكّد (ماكس هوركهايمر). فقد كان (مكيافيلي) يرى ان الدولة هي شرط التطور بالمعنى البرجوازي للفرد ولمجموع الشعب. ولم يستخلص هذه الخلاصة من عمله الدبلوماسي ومساهمته في حروب (فلورنسا) الداخلية فحسب، فقد كان يعتقد بوجود تأكيدات له في التاريخ بمجمله، وخصوصا في مرحلة الاوج التي بلغتها روما القديمة.

عندما استحضر (لودوفيكو) حاكم (ميلانو) الملك (شارل) الثامن للدفاع عنه ضد الاخطار القادمة من المدن الاخرى، حاول حكام هذه المدن ارسال الرسل اليه لكي تطلب بأسم ايطاليا كلها الامتناع عن القيام بهذا العمل، فكان ان اجابهم : وما عسى ان تكون ايطاليا هذه التي طالما تحدثوا لي عنها؟ انني لم ارها قط امامي. فأيطاليا ككيان متكامل لم يكن لها وجود، وانما كل الذي كان موجودا هو نثار من المدن المستقلة المتشاحنة المتصارعة. فقد كانت كل مدينة تهاجم الاخرى ويدافع عنها ثم تحتل وتسترد ثم تنتقل من يد الى اخرى وتشعر بالخوف من جيرانها القريبين والبعيدين ومن كل من يمر بها. وكانت كل مدينة منقسمة على نفسها في فرق واحزاب وجماعات وعوائل. وفي الحقيقة لم تكن

هنالك مدينة واحدة متحدة، ومما كان يزيد من حدة انقسام كل مدينة هو الصراع الذي كان يدور بين هذه الفرق والاحزاب والجماعات والاسر. انها لحالة ((من سيطرة البربرية التي تزكم رائحتها انف كل انسان)) على حد قول (مكيافيلي). ان (مكيافيلي) وهو يرصد واقع ايطاليا هذا كان قد استحضر في نفس الوقت البديل وهو قيام دولة ايطالية الموحدة، ليكون المضمون الحقيقي لمشروعه في قيام دولة وضعية قوية.

لقد كان هذا المضمون عزيزا على قلب (مكيافيلي) الى درجة يبيح فيها التضحية بالكثير من اجل تحقيقه. فقد كان يؤمن بأنه ليس من المستطاع تحقيق قيام دولة ايطالية الموحدة بلا ثمن. وكان يرى جيدا ان وجود هذا العدد الكبير من المدن، وهذه الانقسامات داخل كل مدينة، هي ثمرة من ثمرات تعلق الايطاليين البالغ بالحرية. ولكن (مكيافيلي) كان يتساءل: واين هي الحرية مع غياب دولة ايطالية الموحدة؟ وماذا تكون قيمة الحرية اذا كانت تجر وراءها العبودية مع وجود هذا النثار من المدن الضعيفة المعرضة بسبب ضعفها للغزو من قبل الآخرين؟ ان توحيد ايطاليا ومحو الشيع والجماعات وتخليصها من المطامع لن يكون معناه انتزاع الحرية منها، بل منحها لها. وكان يقول: ((ان الايطاليين مجانين ويجب استعمال العصا والجلد مع المجانين؟ ويجب تكسيلهم وضربهم بالعصا...)) اذا كان ذلك من شأنه ان يقود بهم الى تحقيق دولة ايطالية الموحدة.

وانطلاقاً من هذا الاعتقاد كان قد حدد موقفه تجاه بعض الحكام. وهكذا نراه يكيل المديح الى (سيزار يورجيا) حاكم (رومانا). فقد كتب (مكيافيلي) الى (فلورنسا) اثر زيارة رسمية قام بها الى (رومانا) قائلاً: ((انه (سيزار يورجيا) سيد عظيم جليل القدر...)). و(سيزار يورجيا) كان في حقيقة الامر حاكماً فاضاً، طاغياً، دمويّاً مهتكمّاً الخ... وكان (مكيافيلي) يعرف ذلك جيداً، وكان يمتنع من هذه الخصائص التي يتسم بها هذا الحاكم. مع ذلك فإنه كان قد اكال له المديح لسبب رئيسي. فقد وجد فيه الحاكم الذي يملك امكانية تحقيق قيام دولة ايطالية الموحدة، فقد استطاع ان يسيطر على العديد من المدن ويضمها تحت لوائه ويقيم فيها ما يشبه دولة ايطالية الوسطى التي يمكن ان تصير في يوم من الايام نواة تجمع حولها بقية اجزاء ايطالية خصوصاً وانه بدأ يجند رجالاً من كل المدن التي فتحها ويتخذ منهم جيشاً وطنياً. وربما لم يكن (مكيافيلي) مسهباً في خياله، اذ ان فكرة تأسيس دولة ايطالية الموحدة كانت تراود فعلاً مخيلة (سيزار يورجيا) وكان يملك القدرة على ذلك بالنظر للإنجازات التي توصل اليها لحد الآن في هذا السبيل، بالاضافة الى كونه ابن البابا (الاكسندر) السادس.

وسيحدد (مكيافيلي) موقفه من (آل مديشي) بعد عودتهم مرة اخرى الى الحكم، في ضوء هذا الايمان المطلق بقيام دولة ايطالية الموحدة. لقد تودد اليهم، على الرغم من انهم هم الذين كانوا قد

طردوه من وظيفته، وراح يمتدحهم ويطريهم بشكل بالغ. لاشك انه كان يفعل ذلك من اجل اقناعهم بولائه ليمنوا عليه بأعادته الى وظيفته. و(مكيافيلي) كان مقتنعا بهذا السلوك لسبب، من جملة اسباب، يتلخص بأقتناعه بأن عودته الى الوظيفة ستسهل امكانية السير في تحقيق قيام دولة ايطالية الموحدة. اذ ان ايطالية كان مؤهلة، حسب اعتقاده لذلك. كان يكفي ان يظهر الرجل الذي يقوم بهذه المهمة. فلماذا لا يكون هذا احد حكام (آل مديشي)؟ وهكذا يتقدم (مكيافيلي) في ختام كتابه ((الامير)) بالرجاء الى (لورنزو دي مديشي) نجل (بيرو دي مديشي) ان يقوم بالمهمة ((فهل يتاح لبيتك العظيم ان يتولى هذه المهمة... حتى يتاح لنا تحت رايتكم الخفاقة ان ترتفع بوطنتنا...))

المبحث الثالث : المعوقات الدولة الوضعية القوية

ان حماس (مكيافيلي) لقيام الدولة الوضعية القوية، او بالاحرى قيام دولة ايطالية الموحدة لم يحجب عنه رؤية المعوقات التي تقف بوجه تحقيق هذا المشروع. وقد استطاع ان يشخص هذه المعوقات في ضوء الواقع الفعلي لأيطالية، ليلخصها بالكنيسة والطبقة الاقطاعية.

أولاً الكنيسة : لم يخلط (مكيافيلي) بين موقفه من الدين وموقفه من الكنيسة. فعلى الرغم من علمانيته فإنه كان يرى بأن للدين مكانا بارزا بالنسبة للدولة، قائما لا على اساس من صحته، بل

من حيث كونه دعامة اجتماعية. فقد كتب قائلا: ((على كل من يرغب من الامراء والجمهوريات في البقاء في نجوة من الاحتلال، ان يحتفظ بنقاء طقوس الديانة التي يؤمن الامير او الجمهورية بها، وان يحلها محل الاجلال دائما، اذ لا دليل اصدق على انحطاط اي بلد من البلدان من رؤية العبادة السماوية فيها موضع الاهمال وعدم الاكتراث)) ثم اضاف قائلا: ((ولهذا يتوجب على حكام اية جمهورية او مملكة ان يحافظوا على المبادئ الاساسية للديانة التي تصون لهم وجودهم، واذا ما عملوا هذا، سيسهل عليهم ان يصنوا تدين دولتهم، مما يؤدي الى الحفاظ عليها متحدة طيبة. وعليهم ايضا ان يسندوا وان يشجعوا كلما يمكن له ان يساعدهم على تحقيق هذه الغاية، حتى ولو كانوا غير مقتنعين بصحة غايتهم هذه. وكلما اكثروا من عملهم هذا كلما زاد تعقلهم، وزادت معرفتهم بقوانين الطبيعة.)) ثم يقول: ((لو احتفظ حكام الدول المسيحية بالروح الدينية التي رسمها لنا مؤسس المسيحية لكانت هذه الدول وجمهورياتها في وضع اكثر اتحادا او اكثر سعادة مما هي عليه الآن.)) و(مكافيلي) لا يخفى اسفه لتدهور هذه الروح الدينية.

ومن هذا المنطلق يحاول ان يحدد موقفه من الكنيسة اذ يرى فيها السبب الرئيس في تدهور هذه الروح الدينية.

~~والكنيسة تبدو هكذا بسبب واقعها الفعلي من جهة وبسبب تأثيرها السلبي على الدين من جهة اخرى. لقد وصف (جوزيبي~~

بريتزولينى) روما البابوية في عهد (مكيافلي) فقال: ((كان البابا ولدان وخليلات، واعتاد ان يغدق على الكرادلة حتى يقيموا المآدب والحفلات، عندما تنتفخ جيوبهم بالاموال. وكان هنالك سعر لكل شيء، فرجال الدين والبابوات يباعون ويشتررون ويوهبون مقابل مناصب سياسية او في سبيل مرضاة السيدات او في سبيل الحصول على بعض الاموال. وبعض البابوات يحبون المائدة اكثر من السيف، وهناك بابوات آخرون لا يحبون السيف بقدر حبهم للنساء، وآخرون يحبون الذهب اكثر من الفنون. على انه لم يكن واحد منهم يحب المسيح او يذكره)) ان الكنيسة بواقعها الفعلي هذا لم تكن تصلح، بلا ادنى شك، لأن تكون اداة جيدة في ضمان حصانة الروح الدينية من التدهور.

ولكن يبدو ان الكنيسة كانت قد عملت بشكل اخر على تدهور هذه الروح الدينية، اذ انها كانت قد افسدت الديانة المسيحية وجعلت كل انسان لا يؤمن بها ولا ثقة له فيها. وكتب (مكيافلي) بهذا الخصوص قائلاً: ((ولو اراد احد ان يخمن الاسباب التي أدت الى تدهور هذه الروح الدينية، لما وجد خيراً من التطلع الى تلك الشعوب التي تعيش على مقربة من كنيسة روما، وهي رأس ديانتنا، اذ يرى ان الدين اضعف لديها منه عند غيرها من الشعوب البعيدة...)) ثم يضيف قائلاً: ((ان ايطالية قد خسرت بتأثير المثل السيء الذي يقدمه بلاد روما كل اجلال للدين وقد نجم عن هذا الواقع عدد لا يحصى من المتاعب والفتن اذ حيثما يسود

الدين يمكن الافتراض كشيء مسلم به، ان الامور تسير على ما يرام، وحيثما يوجد الافتقار للدين، يستطيع المرء افتراض العكس. وهكذا فأن اول ما ندين به، نحن الايطاليين، للكنيسة ورجالها، هو اننا صرنا ملحدين ومعوجين.)) وهذا من شأنه ان يتنافى مع وجود الدولة الوضعية القوية بصورة عامة، ودولة ايطالية الموحدة، بصورة خاصة. اذ لم تكن هنالك دولة تستطيع ان تقف على قدميها ويصلح امرها دون ايمان.

و(مكيافيلي) يرى ان الكنيسة لعبت دورا سلبيا مباشرا في وجود دولة ايطالية الموحدة. فقد قال: ((فالكنيسة هي التي جزأت ايطالية وما زالت تحافظ على تجزئتها. ومن الحق ان يقال، ان اية بلاد لا تشعر بنعمة الوحدة وبالسعادة الا اذا كانت كلها تحت سيطرة حكم جمهوري واحد او امير واحد، كما هي الحال في فرنسا واسبانيا، ولا ريب في ان السبب في عدم وجود مثل هذا الوضع، اي الجمهورية الواحدة او الامارة الواحدة في ايطالية كلها، يعود حتما واطلاقا للكنيسة. اذ على الرغم من وجود مقر الكنيسة في ايطالية، ومن وجود سلطانها الدنيوي فيها، فأن سلطانها هذا وفضيلتها لم يكونا في يوم من القوة بحيث يمكنها من اخضاع الطغاة الايطاليين لحكمها، ومن اعلان نفسها اميرة عليهم جميعا، كما انها لم تكن من الناحية الاخرى في يوم من الايام على هذا النحو من الضعف الذي لا يمكنها، عندما تخشى ضياع سيطرتها على الامور الدنيوية من دعوة احدى الدول الاجنبية للدفاع عنها

ضد تلك الدولة الإيطالية التي غدت قوية أكثر مما تريد هي لها. وهناك أمثلة وافرة على هذه الحقيقة في الأيام التي خلت. فقد تمكنت الكنيسة مثلاً بمساعدة شارل الأكبر من طرد اللومبارديين الذين كانوا قد أقاموا طرازاً من الملكية في جميع ربوع إيطاليا. وقد انتزعت في أيامنا هذه من البندقية سلطانها بمساعدة الفرنسيين، ثم استعانت بالسويسريين فيما بعد على اخراج الفرنسيين)) ثم ينتهي (مكيافيلي) إلى القول: ((وهكذا فإن الكنيسة لم تكن في يوم من الأيام قادرة على الهيمنة على إيطاليا بأسرها، كما لم تسمح لغيرها (من الإيطاليين) بمثل هذه الهيمنة. وعلى هذا فقد كانت السبب في الحيلولة دون وجود إيطاليا تحت حكم رأس واحد، وجعلها موزعة بين عدد من الأمراء والسادة الذين جاءوا لها بالفرقة والضعف حتى غدت فريسة لا للأقوياء من البرابرة فحسب بل لكل من يهاجمها.)) بهذا الشكل تكون الكنيسة قد شكلت، حسب اعتقاد (مكيافيلي) عائناً أمام قيام دولة إيطالية الموحدة.

ثانياً - الطبقة الإقطاعية : كذلك الحال بالنسبة للطبقة الإقطاعية. فقد ذهب (مكيافيلي) إلى الاعتقاد بأن سلطة النبلاء الإقطاعيين يجب أن تصفى كشرط ضروري لقيام الدولة الوضعية القوية.

فطالما كان هؤلاء يملكون قلاعاً واتباعاً فإنهم يشكلون عائناً جسيماً يحول دون وجود مثل هذه الدولة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن النبلاء الإقطاعيين يشكلون خطراً على الأمير نفسه خصوصاً إذا ما تولى الحكم عن طريقهم، أو على الأقل بمساعدتهم إذ ((يلقى

الامير الذي يصل الى منصبه بمساعدة النبلاء مصاعب اكثر في الحفاظ على سلطته من ذلك الذي يرفعه الشعب اليه. اذ ان الاول يحاط بزمرة من النبلاء يعتبرون انفسهم انداداً له فيعجز بذلك عن تسيير دفة الامة والحكم وفقاً لما يشتهي ويهوى)). يضاف الى هذا ((انه ليس بالامكان ارضاء النبلاء باتباع العدالة وعدم ايقاع الاذى بالآخرين... هؤلاء يريدون ان يظلموا...)) يضاف الى ما تقدم ((ان اسوأ ما ينتظره الامير من شعب ساخط عليه، ان يتخلى الشعب عنه. اما ما يخشاه من النبلاء الساخطين فليس مجرد التخلي، وانما المعارضة الجدية الفعالة...)). و(مكيافيلي)، وهو يتلمس خطر هذه الطبقة، ينصح الامير من اجل تجنب خطرهم بمعاملتهم بطريقة متميزة من شأنها ان تحدد من سطوتهم. ويقترح (مكيافيلي) ((على الامير معاملة النبلاء بأحدى طريقتين : اولاهما: ان يحكموا بشكل يضمن اعتمادهم الكلي على عطف الامير، وثانيهما ان لا يحكموا بهذه الطريقة...)) وانما يحكموا بطريقة اخرى يتم بموجبها التمييز ما بين ((هؤلاء الذين يرتبطون بك دون ان تكون لهم مصالح)) مثل هؤلاء النبلاء على الامير ان يحبهم ويكرمهم. ولكن هنالك النبلاء الذين ((يقون بمنأى عنك بدافع اغراضهم الخاصة ومطامحهم))، مثل هؤلاء النبلاء على الامير ((ان ينظر اليهم كأعداء حقيقيين)).

وبالاضافة الى ما تقدم، نلاحظ ان (مكيافيلي) يعبر عن امتناعه من النبلاء لسبب يكاد ان يكون اكثر عمومية من الاسباب السالفة

الذكر، وهذا السبب يرتبط بالفلسفة العامة التي يتبناها
(مكيافيلي) تجاه المجتمع انبلا شاك، سنعود الى متابعة هذه
الفلسفة، ولكننا نكتفي هنا بالقول بأنه كان ينظر الى الانسان وفقاً
لما يقدم من خدمات للمجتمع. فالامير يرفض في دولته الوضعية
كل عاطل عن العمل، في حين يشجع العمال والحرفيين. والنبلاء،
بالاضافة الى رجال الكنيسة، هم عاطلون كسالى. لقد كتب قائلاً: ((
اني اسمى نبلاء كل الذين يعيشون في البطالة ومما تعطيهم
ارضهم، والذين لا يتعاطون الزراعة ولا اية مهنة اخرى)). ان
النبلاء، بصفتهم عاطلين كسالى، سوف لن يكونوا مجدين بالنسبة
للدولة الوضعية، ولا يسهمون في تقدمها، وانما على العكس من
ذلك سوف يعيشون باعتبارهم طفيليين. يقول (ماكس هوركهايمر)
بهذا الخصوص: ((يحتقر مكيافيلي النبلاء ليس لأنهم يعارضون
الاصلاحات ويعيقون تكوين سلطات مركزية ودول كبيرة، فيقفون
بذلك عائقاً امام تقدم البرجوازية عامة، فحسب بل لأنهم لا يقومون
بأي عمل بالمعنى البرجوازي للكلمة)). ان هؤلاء يبدون في نظر
(مكيافيلي) خطرين في كل انجهموريات، ((ومن يرغب في اقامة
جمهورية لا يمكنه ان يتوصل الى ذلك الا اذا عمد منذ البداية الى
ازالة النبلاء)) على حد تعبيره.

بهذا الشكل يحدد (مكيافيلي) المعوقات التي من شأنها ان
تعيق تكون الدولة الوضعية. ولكن ما هي طبيعة الحياة السياسية
في الدولة الوضعية اذا ما تهيأت لها امكانية الوجود النعلي؟ ان

هذا ما سنحاول ان نتبينه بنوع من التفضيل.
المبحث الرابع : الحياة السياسية في الدولة الوضعية

هنالك مفاتيح معينة تحكم في نظر مكيافيلي الحياة السياسية
أولاً - تعاقب انظمة الحكم : ان السياسة في جوهرها هذا لا
توجد بعيدة عن منتظم يحكمها في ممارساتها الفعلية من خلال
انظمة الحكم المختلفة. انها تخضع بالآخرى لمنتظم الدورات
التاريخية، التي بموجبها يفترض وجود نوع من الحتمية القاضية
بالعودة الدورية للأنحطاط والنجاح، للخير والشر.

ان هذه الفكرة بلا شك لم تكن جديدة. فقد قال بها من قبل
(ارسطو) ولكن يبدو ان (مكيافيلي) لم يأخذ هذه الفكرة عن
(ارسطو) لأنه، كما اكد في احد رسائله لم يقرأ هذا الفيلسوف
قراءة متكاملة تسمح له بالالمام الواسع بمجمل افكاره ولكن الاكيد
هو انه كان قد قرأ (بوليبوس) ولدى هذا المؤرخ الاغريقي الذي
انهى ايامه الاخيرة في روما، يجد مكيافيلي تأكيداً للوضعية
السياسية التي يتمسك بها. ومن هذا المؤرخ الذي كان قد خضع
للتأثير (افلاطون) يستمد فلسفته الخاصة بالتاريخ. ان فلسفة
(افلاطون)) الخاصة بالتاريخ تعتمد نظرية الدورات. ((فالثورات
تتأتى عن انه لا يوجد هنالك على الارض ما يمكن ان يكون
خالداً)) وقد وضع (بوليبوس) هذه الدورات في صياغات خاصة
بموجبها تولد المملكة بشكل عفوي لتكون السلطة فيها لشخص

واحد، ولتكون قائمة على اساس من القوة ان هذا النوع من الحكم يميل نحو الملكية وفيها تترك القوة محلها لصالح الهيبة والتجربة وفضيلة الرئيس. وبعدها تتحول الملكية الى طغيان، وهذا الطغيان يدفع الى المؤامرات التي تنتهي الى ميلاد حكم ارستقراطي اساسه العوائل الخاصة بأفضل المواطنين التي تم الكشف عنها من خلال الصراع ضد الطاغية. وعندما تنحط هذه العوائل يتحول الحكم الارستقراطي الى حكم اوليفارشى. ومثل هذا النوع من الحكم لا بد ان يستشير الشعب ليقوم بالتمرد الذي يتمخض عنه نوع جديد من الحكم هو الحكم الديمقراطي. ولكن الحكم الديمقراطي سرعان ما يتحول الى نوع من الديماكوكية، ويستمر الحال كذلك الى ان يظهر رئيس ليستفيد من حالة الفوضى ويقيم عن طريق القوة، مملكة، وهكذا تتوالى الدورات من جديد. ويقول (بوليبوس): ((تلك هي ثورة انظمة الحكم، وذلك هو النظام الذي تغير بموجبه الطبيعة شكل الدولة)).

ان (مكيافيلي) سيجد في هذه الدورات الاساس الذي تقوم عليه فلسفته الخاصة بالتاريخ. فكل نموذج من الحكم ينحط بالضرورة ليترك محله لنموذج آخر ((فعندما بدأ الناس يقتربون من بعضهم البعض حرصا منهم على تحسين وسائل الدفاع عن انفسهم شرعوا يتطلعون الى رجل منهم يكون اكثر قوة واكثر شجاعة من غيره فينصبونه رئيسا عليهم، ويدينون له بالطاعة)). وهكذا بدأ الناس يتعلمون التمييز بين النبيل والطيب من ناحية

وبين المنحط والشرير من الناحية الاخرى. واخذوا ((يشرعون القوانين ويفرضون العقوبات على كل من يخالفها وظهرت فكرة العدالة الى حيز الوجود)). وحدث على هذا النحو ان الناس عندما اخذوا يبحثون عن امير لأختياره شرعوا لا يختارون اشجعهم، كما كان الوضع في السابق بل اكثرهم حكمة وعدالة.

وعندما بدأوا في قبول الامراء بالوراثة بدلا من انتخابهم، وذلك في المرحلة التي تلت، اخذ هؤلاء الورثاء بالتدهور بالقياس الى اسلافهم وشرعوا يهجرون اعمال الفضيلة. وهذا ادى الى تركيز الكراهية على الامراء. مما ادى بهم بدوره الى اعمال العنف التي تنتج حكم الطغيان.

ويكون حكم الطغيان في وقت قصير مصدراً لسقوط الامراء. اذ

انه يولد المؤامرات والدسائس ضد اشخاصهم، وتحمل الجماهير السلاح بتحريض من القادة الاقوياء، عندما تنتهي من تصفية امرهم، تخضع لسلطان اولئك الذين تنظر اليهم على انهم محرورها. ويستهل هؤلاء عهدهم بالحكم طبقا للقوانين التي يشجعونها، ويخضعون مصالحهم للخير العام ويحكمون ويحافظون على النظام في الشؤون الخاصة والعامة على حد سواء، بمنتهى الدقة والضبط.

ولكن عندما كانت ادارة الحكم تنتقل الى افراد ذرية هؤلاء فأنها، بسبب من عدم خبرتهم وميلهم الى الطمع والطموح واغتصاب الناس، تتحول الى ادارة القلة والحكم يصبح حكم

اوليغارشي تهمل فيه الحقوق المدنية تمام الاهمال. فيقع لهم ما وقع للطاغية من قبل، لأن الجماهير تمل حكهم وتضحى على استعداد لعون كل من يضع خطة لمهاجمتهم، وسرعان ما يبرز انسان يستطيع بمساعدة الجماهير ومساندتها القضاء عليهم وتصفية امرهم.

ولما كانت ذكريات الامير ما تزال ماثلة في عقول هذه الجماهير وعيوبه شاخصة، ولما كانوا قد تخلصوا من حكم القلة، فأنهم يظهرون ميلا واضحا الى عدم العودة الى حكم الامراء، فيتجهون الى نظام حكم الشعب (الديمقراطي) وينظمونه بشكل يضمن عدم تركر السلطة لا في قلة من الرجال الاقوياء ولا في امير من الامراء.

يحافظ النظام الديمقراطي على نفسه امدأ ما ولكن ليس بالأمد الطويل، وسرعان ما تسود الفوضى ولا يظل احترام لا للفرد ولا للموظف الرسمي، فترتكب الشرور والمخالفات وتحل النتيجة المحتومة، فثعود الامارة الى الحكم، اما تلبية لنصيحة انسان طيب عاقل، او رغبة في الخلاص من هذه الفوضى. وتعود الدورة من جديد، مرحلة مرحلة.

و(مكيافيلي) يدرك الثورة ضمن اطار الدورة هذه باعتبارها واحدة من الادوات التي تحركها، فيقول: ((ان اكبر تأثير مألوف للثورات التي تعصف بالامبراطوريات هو ذلك الذي يجعلها تمر من النظام الى الفوضى، ليعود اليها فيما بعد النظام. ولم يكتب ابداً

لما هو بشري ان يتوقف في نقطة ثابتة عندما يبلغ اقصى الكمال، وعندما يعجز عن الارتقاء اكثر، فإنه يسقط. ولنفس السبب فهو عندما يسقط في منتهى الفوضى ولا يتأنى له السقوط اكثر من ذلك، فإنه يرتقي، وهكذا فإن كل ما هو بشري ينتقل بالتعاقب من الخير الى الشر ومن الشر الى الخير. والفضيلة تولد الراحة، والراحة تولد الفراغ والعطالة والعطالة تولد الفوضى، والفوضى تؤدي الى خراب الدول، ثم بعد قليل يولد من رحم خرابها النظام من جديد والنظام يولد الفضيلة، ومن الفضيلة يولد المجد والرخاء.))

ويخلص (مكيافيلي) مما تقدم الى القول: ((هذه هي الدورة التي تمر بها جميع الحكومات... ولكن يندر ان تعود نفس الحكومة الى نفس الشكل من الحكم مرة اخرى، وذلك بسبب واحد هو ندرة تمتع الحكومات بتلك الحيوية التي تضمن بها الصمود امام جميع هذه التقلبات، والبقاء بعدها في حيز الوجود.)). بكلمة اوضح ان (مكيافيلي) اذا كان يأخذ بنظره الدورة، فإن هذه الدورة لاتتخذ شكل التطور الدائري، الذي بموجبه تتم العودة الى ذات الشكل من الحكم. فذلك يبدو في نظرة مستبعداً كما اوضح ذلك، وانما يمكن القول بأنها تتخذ بالاحرى شكل التطور اللولبي الذي بموجبه تتم العودة الى شكل آخر لا بد ان يكون اكثر تقدماً.

ثانياً - نظام الحكم الملكي ونظام الحكم الجمهوري. ميز

(مكيافيلي) بين النظام الملكي والنظام الجمهوري. والمعيار الذي اعتمده في هذا التمييز هو عدد الماسكين بالسلطة. فإذا كانت السلطة في يد شخص واحد كان النظام السياسي ملكيا او اماريا كما يطيّب لـ (مكيافيلي) تسميته في بعض الاحيان. اما النظام السياسي الجمهوري فتكون فيه السلطة في ايدي ممثلي الشعب المنتخبين الذين يحتلون مراكزهم مدة معينة من الزمن بأستثناء الرئيس الذي قد ينتخب مدى الحياة.

ويعارض (مكيافيلي) في وجود النظام الملكي. فقد كتب قائلا: ((وعندما بدأوا (الناس) في قبول الامراء بالوراثة بدلا من انتخابهم، وذلك في المرحلة التي تلت، اخذ هؤلاء الورثاء في التدهور بالنسبة لأسلافهم، وشرعوا بهجرون اعمال الفضيلة ويعتبرون ان على الامراء ان لا يعملوا شيئا سوى التفوق على الآخرين في الانفاق والاقبال على الشهوات والمبازل على اختلاف انواعها، وهذا ادى الى تركيز الكراهية على الامراء الذين يلجأون الى الخوف متى احسوا بكراهية الناس لهم مما يؤدي بهم الى اعمال العنف)) وفوق هذا فإن الملكية تميل الى اضطهاد الطبقات التي تعمل على كسب رزقها بعمل يدها.

وبالمقابل فإن (مكيافيلي) يفضل النظام الجمهوري. وهو يرى ضرورة ان يقترن هذا النظام بوجود مجلسين احدهما للشيوخ والآخر للشعب، وان يعهد الى هذين المجلسين بجميع الاعمال التشريعية اللازمة. ولكن (مكيافيلي) لا يستبعد ابدا قيام الصراع ما

بين هذين المجلسين، وذلك بسبب تنازع الاختصاصات. ان النظام الجمهوري في مثل هذه الحالة سيكون معرضاً لأزمة حادة. ومن اجل تجاوز هذه الأزمة قد يكون من الضروري التشبه بالنظام الملكي واستعارة اسلحته ليتم اعلان الدكتاتورية كوسيلة في تجاوز هذه الأزمة. ولكن (مكيافيلي) يبدو حذراً كل الحذر من ان تنتهي هذه الدكتاتورية الى تصفية النظام الجمهوري ليقوم محلها الطغيان. لذا فإنه كان قد اشترط اخضاع للجوء الى الدكتاتورية لمدة محددة اقصاها خمس سنوات، كما اشترط كذلك اقران اللجوء اليها بهدف معين بالذات. بمعنى آخر يرى (مكيافيلي) ان من الضروري تحديد الهدف الذي اقيمت من اجله الدكتاتورية، كيما يتم تعيين القيود التي تكون مقترنة بها، وبالتالي عدم مصادرة الاختصاصات والصلاحيات الدستورية التي يملكها الموظفون الآخرون.

ثالثاً - نظام الحكم الشعبي : يقول (مكيافيلي) في كتابه ((المطارحات)) : ((سعيدة تلك الحكومة الشعبية)) اننا هنا نتلمس، بلاشك، نوعاً من التأكيد على الشعب في اطار علاقته بالحكم. بكلمة اوضح يمكن القول مع (مارسيل برلو) : ((ان الشعب كان يمثل، قبل (مكيافيلي)، كماً مهملاً بالنسبة لأغلب المفكرين السابقين عليه. ولكن مع (مكيافيلي) سيمثل قوة ذات بال. فهو لم يتردد عن القول بأن (هدف الشعب انبل من اهداف النبلاء)). وينصح الامير الذي يصل الى منصبه بأختيار الشعب

(ان يحافظ على صداقته معه وهي في متناول يديه، اذ ان ما يطلبه الشعب لا يعدو الخلاص من الطغيان.)) (والامير الذي يصل الى منصبه عن طريق النبلاء ورغم ارادة الشعب لابد ان يحاول كسب عطف الشعب)) اذا ما شاء الاستمرار في منصبه، هذا بالاضافة الى ان ((محبة الشعب هي الضمانة الاكيدة ضد كل مهاجمة توجه اليه)). (ولعل خير علاج واف من المؤامرات هو ان لا يكون الامير مكروها من جماهير شعبه)) و (مكيافيلي) يناقش آراء المؤرخين القدامى محاولاً إعادة الاعتبار للشعب والتدليل على ان لا سياسة سليمة بدون مشاركة الشعب الفعالة. ويعارض (مكيافيلي) مقولة (تيت ليف) القائلة : ((ليس هنالك اكثر طيشاً من الجمهور)) ثم يتابع مفسراً : ((ان الشعب الذي تسيرة القوانين)) لا يمكن الخلط بينه وبين الرعاع. ان الشعب المضبوط بالقوانين شعب حذر، واثق ومعتز بالجميل كالأمراء المقدرين لحكمتهم ان لم يكن اكثر.)) و ((الشعب يتعرض للخطأ اقل من الامير.)) وهو يحكم على الامور ببعد نظر ارحب. ((عندما يسمع الشعب خطيئين يملك ان نفس البلاغة يقترحان عليه حلولاً مغايرة، فانه نادراً ما يخطيء في اختيار احد الحلين ومن ثم في تبنيه)). ويبلغ حماس (مكيافيلي، تجاه الشعب، درجته القصوى عندما يصرخ قائلاً : ((نادراً ما تكون ثورات الشعب الحر مسيئة لحرية))، ولذا من الحري بالامير الارتكاز اليه في حكمه.

ولكن على الرغم من اهتمام (مكيافيلي) بالشعب كركيزة للحكم، فإنه لم يكن، في اطار تعيينه للنظام المناسب للدولة الوضعية القوية يميل الى حكم الشعب. فهو بعد استعراضه لدورة الانظمة السياسية عبر التاريخ، ينتهي الى القول: ((وعلى ضوء ما ذكرت ارى ان جميع اشكال الحكم التي شرحتها ليست من النوع المرضي ابدا... وهذا هو السبب الذي يحمل المشرعين العاقلين الذين يعرفون معانيها على الامتناع عن تبني اي من اشكال الحكم هذه (بما فيها الحكم الديمقراطي كنموذج للحكم الذي يقبض فيه الشعب على زمام الامور) واختيار بديل عنها يتمثل بشكل من اشكال الحكم المختلط الذي يشترك فيه الجميع، ذلك لأنهم يرون ان هذا الشكل اكثر قوة وثباتا. اذ لو وجد حكم الامراء والنبلاء والشعب في دولة واحدة، لأحتفظ كل من هذه الفئات لنفسه بحق مراقبة الفئتين الأخرتين. ويمتدح مكيافيلي (ليكرجوس) على اقامته حكومة من هذا الطراز ((فلقد عهد في الدستور الذي سنه لمدينة اسبرطه الى كل من الملوك والنبلاء وجمهرة الشعب بمهام خاصة بها. وهكذا ادخل شكلاً من اشكال الحكم قدر له البقاء اكثر من ثمانمائة عام مما حقق له الشناء ولمدينته الهدوء والاستقرار.))

اما الحكم الشعبي الحقيقي، اي الحكم الديمقراطي، فيرى مكيافيلي انه لا يملك القدرة على الاستمرار، فهو عاجز عن ذلك بطبيعته ويستشهد بهذا الخصوص بحالة (صولون) الذي وضع لاثينا شرائعها واقام فيها شكلا من اشكال الحكم الديمقراطي، اذ لم

يستطع ان يوفر لهذا الشكل من الحكم الثبات، بدليل اختفائه على يد احد الطغاة. وربما يمكن القول مع (هلين فندين) ان (مكيافيلي) ناصر الحكم الجمهوري، ولكنه لم يناصر الحكم الشعبي اذ انه لم يطالب الا بنظام متوازن يسمح دستوره المعتدل للفقراء والاغنياء بمراقبة بعضهم بعضا مع بقائهم في الحكم كل في مكانه، وهكذا نراه يمتدح (روما) لبلوغها في تطورها السياسي الى نظام تميزت فيها العناصر الثلاثة. (ولقد ادى امتزاج العناصر الثلاثة الى قيام دولة مثالية كاملة.))

اذن ما هو الموقف الحقيقي لـ (مكيافيلي) من الشعب؟ ربما يمكن القول بأن الغائب الاكبر عن اهتمام (مكيافيلي) وهو يعالج موضوع الحكم هو الشعب. ففي كتابه ((الامير)) يسهب في الكلام عن الامير وكان لا علاقة للشعب بالاهداف والوسائل التي يلجأ اليها هذا الامير، و كان عليه ان يبقى بعيداً عن التخطيط لهذه الاهداف ولهذه الوسائل. وقد يبدو الامر اهون في كتابه ((المطارحات)) اذ لم يتردد عن الاشارة في مناسبات عديدة الى الشعب. ولكنه يشير اليه على وجه عام، ولا يعتبره عنصراً فاعلاً في الحركة التاريخية، ولا في الحياة السياسية.

ولعل ذلك يرجع الى انه لم يكن ينظر اليه بعين الثقة. وهذا بدوره يرجع الى ان (مكيافيلي) كان قليل الثقة بالانسان. فالتناس في نظر (مكيافيلي) مجبولين على اتيان الاذى، وربما يمكن القول بأنهم ناكرون للمعروف يتلونون بسرعة. شرهون، بخلاء، معادون

الخ... فطالما انت تحسن لهم فهم معك، ويمنحونك خيراتهم
ودمائهم واولادهم ويكرسون انفسهم لخدمتك، طالما انهم ليسوا
بحاجة لها، ولكن عندما تضغط الامور فأنهم يتمردون. ويستخلص
(مكيافيلي) من هذا انه ((لا يوجد في العالم الا المبتذل)) ان
المبتذل هو جمهور الناس. بهذا الشكل يعبر (مكيافيلي) عن
احتقاره لهم. واذا كان (مكيافيلي) قد مجد في كتابه
((المطارحات)) الشعب بالمقابلة مع الطغاة، فأنه مع ذلك كان قد
رسم فيه معالم نظرية خاصة بعدم كفاءة الطبقات الشعبية بسبب من
رعويتها ونكرانها للمعروف وتلونها وسليبتها. ان كل مكيافيلية
(مكيافيلي) تكمن في هذه الخلاصة: ((العدد الصغير (المؤهلون)
لا يستطيع ان يحتل مكانه. الا اذا عرف كيف يمنح العدد الكبير
(المبتذلون) الفرصة ليسنده)) والمبتذل صنع من اجل ان يحكم
من قبل المؤهل.

ولاشك ان مثل هذا المفهوم المتعلق بطبيعة الانسان يبدو عاجزاً
عن ان يدرك فحوى نشاط الناس لاسيما عندما يبدون في جماهير
واسعة. انه ليس بمقدوره الا الكشف عن سلوك الافراد وهم في حالة
عزلة متعسفة عن المحيط. ولكنه بكل الاحوال يتجاهل دور
الجماهير في التاريخ او يحاول الهبوط به الى مستوى الحدث
الطارىء النادر الوقوع. ((ان غضب الجماهير ليست له قيمة
لاسيما عندما تفتقد هذه للرؤساء)) وكل كتابات (مكيافيلي) تسمح
بالقول بأنه يعتبر الحالات التي تتمتع بها الجماهير برؤساء هي

حالات نادرة واستثنائية في التاريخ.
وانطلاقاً من هذا المفهوم المتعلق بطبيعة الانسان يجد
(مكيافيلي) نفسه ملزماً على ان يمنح مهمة صياغة التاريخ الى
بعض الرجال المزودين بقوة خاصة وفضيلة خاصة. لذا فأن
(امير)) (مكيافيلي) سيجد نفسه امام مهمة صياغة التاريخ ولكن
بدون امبراطور، بدون بابا، وكذلك بدون شعب. ولاشك ان الشعب
في ظل هذا التصور سيبدو غير جدير بتولي الحكم. ولكن لا بد ان
نشير، ونحن نتحدث عن المكان الذي يحتله الشعب في فكر
(مكيافيلي)، الى ان الشعب يتخذ معنى خاصاً لدى هذا المفكر فهو
لا يشمل الا طبقة معينة من طبقاته. ان (مكيافيلي) يميز ما بين
الشعب والرعايا وهو يتحدث عن ((حزب الشعب)) و ((حزب
الرعايا)). وطبقاً لهذا التمييز فأن (مكيافيلي) كان يطلق اسم
الشعب فقط على الصناع والحرفيين والتجار والصناعيين او من
نستطيع ان نسميهم بلغة العصر البرجوازية الصاعدة اما الفلاحون،
مثلاً فأنهم يدخلون في عداد الرعايا.

ان (مكيافيلي) لم يعر اهتماماً كافياً للشعب ممثلاً بالطبقة
البرجوازية. ولعل ذلك يرجع الى ان دور هذه الطبقة في التاريخ،
في عهد (مكيافيلي) كان ضعيفاً. لقد كتب (جورج مون) بهذا
الخصوص قائلاً: ((ان هذا التجاهل من جانبه يعبر، بلا شك من
الناحية التاريخية عن عدم اقتدار برجوازية ذلك الوقت في ايطالية

حيث أنها كانت قد دخلت مرحلة التدهور ولم تعد تملك أي بعد تاريخي. إن مكيافيلي، وهو التجريبي في منهجه كان لا يعتمد شيئاً لم يعد له وجود فاعل. بكلمة موجزة إن (مكيافيلي) إذا ما تجاهل دور الشعب فأنما ذلك يرجع إلى تجاهله لدور الطبقة البرجوازية التي كان يتمثل فيها. لاسيما بعد تدهورها بفعل تقلص دور فلورنسه التجاري وتعرض بعض مواد تجارتها لأزمات عديدة وقاسية، بالإضافة إلى أن تلاحق الأزمات الاقتصادية وهبوط سعر الذهب أديا إلى عجز كبير في ميزانيات المصارف مما قضى على عدد من الشركات وأدى إلى إفلاس (آل باتزي) ولم يصمد مصرف (آل مديشي) فأفلس بدوره.

وربما نستطيع أن نخلص إلى القول، في ضوء ما تقدم بأن المكيافيلية ليست كما شاء لها أن تكون الكثير من المفكرين وبشكل خاص المفكر الإيطالي (كرامشي) فلسفة ذات نكهة ثورية. أنها بالاحرى، وعلى حد تعبير (جورج مونن) ((نظرية الضعف السياسي)) نظرية خاصة لمجتمع يدخل مرحلة التدهور بعد أن تدهورت مقوماته الاقتصادية والاجتماعية، نظرية خاصة ببطانة اجتماعية يصيبها الوهن بعد تدهور المقومات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الذي تعيش في ظله، لتصبح عاجزة عن أن تلعب أي دور في التاريخ، ولتصبح كذلك عاجزة عن أن تحكم ولكن بالمقابل إذا كان الشعب الحقيقي (البرجوازية الإيطالية) عاجزا أن يتولى الحكم بنفسه، مما يستدعي استبعاد أية صيغة

لحكم الشعب، فإنه ليس غائباً تماماً عن دائرة العلاقات التي يفترضها الحكم. وقد رأينا من قبل ان (مكيافيلي) كان قد افرد للشعب مكاناً بارزاً بين الركائز التي ينبغي ان يستند اليها حكم الامير. ونضيف الى ما تقدم ان (مكيافيلي) كان قد جعل من قناعة الشعب بالحكم شرطاً اساسياً لوجوده. وربما هذا يتطابق مع مقولة (مارسيل برلو) القائلة ((ان) (مكيافيلي) - وهذا هو جانب من جوانب الحداثة التي تميز بها فكرة - يقترب من المفاهيم الحديثة ((للمونوقراطيات الشعبية)) التي لاتسلم في ان يحكم الشعب نفسه بنفسه، ولكنها ترغب في ان يكون مقتنعاً)). وفي الاخير فأن

(مكيافيلي) كان قد جعل من تحقيق مصالح الشعب هدفاً للحكم. ان اهمية الشعب ضمن اطار هذه العلاقات التي يفترضها الحكم هي التي تفسر الموقف الايجابي الذي اتخذه تجاه الشعب بالشكل الذي رأيناه من قبل.

والخلاصة فأن موقف (مكيافيلي) تجاه الشعب يبدو متفاوتاً. فهو سلبي عندما يطرح مسألة ممارسة الحكم من قبل الشعب، ولكنه ايجابي عندما يطرح مسألة اسناد الحكم وتوفير القناعة به وتعيين اهدافه الاساسية.

قد بلغ درجة عالية من التقدم. فقد تطورت أجهزة الحكم، وتنامي عدد القضاة الملكيين، واستطاع (لويس) التاسع ان ينشأ نظاماً للمراسلات البريدية. ويبدو ان فرنسا منذ عام ١٥٤٨ اصبحت تملك اوسع ادارة ملكية في اوربا اذ بلغ عدد الموظفين العموميين فيها قرابة ١٢٠٠٠ موظف. كما ان الجيش الملكي زادت شكيمته بعد ان بات يتألف من افواج مجندة بشكل افضل بالقياس الى الفرسان. اعتباراً من عهد (شارل) السابع اصبحت بعض فرق المرتزقة فرقاً عسكرية دائمة. وقد زود الجيش بأسلحة جديدة. كما ان الضرائب تحولت الى ضرائب دائمة، كما تنوعت في اشكالها واساليبها. ولكن لا بد من الاشارة الى ان الدولة الفرنسية كانت قد اتخذت طبيعة اجتماعية خاصة. فالملك الذي بات يتمتع بوسائل فعالة من اجل فرض سلطته، كان قد وجد نفسه فوق الطبقات الاجتماعية التي كان يتكون منها المجتمع الفرنسي مما سمح له في ان يقلص من النفوذ السياسي للأقطاعيين والبرجوازية. وقد تم البدء بتقليص نفوذ الاقطاعيين بشكل واضح. فالملك (لويس) الحادي عشر كان قد خاض صراعاً حاداً ضد دوق (دي بوركوين) الذي كانت تسيطر عليه نزعة من اجل تكوين مملكة مستقلة، واستطاع ان يتمكن منه ليضم هذه المملكة الى مملكته. وكان على البرجوازية كذلك ان تنحني امام سلطة الملك. فالملك (لويس) الحادي عشر قلل من الحريات التي كانت تتمتع بها المدن، وبات هو الذي يعين حكامها

الفصل الثاني بودان والسيادة المطلقة

٥

المبحث الاول : لماذا السيادة المطلقة؟

ان (جان بودان ١٥٢٩ - ١٥٩٦) لم يجد حاجة لوضع مشروع للدولة الوضعية، كما فعل (مكيافيلي)، ذلك لأن الدولة في فرنسا على خلاف ايطالية كانت قد وجدت منذ عهد مبكر. ان حرب المائة سنة كانت قد عززت من السلطة الملكية، فهذه الحرب الطويلة الامد كانت قد كشفت عن عدم فعالية الاقطاعيين من الناحية العسكرية، كما اكدت التناقض القائم ما بين وجود الاقطاع من جهة، ووجود ((الامة)) من جهة اخرى. يضاف الى هذا ان تسرب المعادن الثمينة الى داخل البلاد كان قد زاد من تدهور المراكز الاقتصادية للأقطاعيين، في الوقت تم فيه انتعاش التجار والحرفيين بالاضافة الى الفلاحين الاحرار. ولاشك ان الملك كان قد استفاد من هذا الواقع ليلتلع لصالحه الاقطاعيات الكبيرة، كما استطاع منذ اتفاق عام ١٥١٦ ان يخضع الكنيسة لهيئته، بعد ان اختص بموجب هذا الاتفاق بحق تعيين رجال الدين.

وربما يمكن القول بأن الدولة الفرنسية وجدت بشكلها المتقن منذ النصف الاول من القرن الخامس عشر، وباتت تمثل بديهة لا تحتاج الى وضع مشروع خاص بها. فجهاز الدولة في عهد (شارل) السابع (١٤٢٢ - ١٤٦١) وعهد (لويس) التاسع (١٤٦١ - ١٨٣) كان

لويس

شارل

المحليين، كما راح ينتزع منها المبالغ الكبيرة في شكل ضرائب او قروض.

ان الملكية التي كانت تسير في طريق الحكم المطلق كانت تضطلع بدور معقد. ففي الوقت الذي قلصت فيه من نفوذ الاقطاعيين^(١١) والبرجوازية^(١٢)، كانت تعمل في نفس الوقت لصالح النبلاء بقدر ما كانت تقدم لهم المساعدات المالية في شكل مخصصات عسكرية، ولكنها كانت تعمل كذلك لصالح البرجوازية، فقد اسهمت اسهاماً

كبيراً في تشكيل الاقليم الخاص بالامة الفرنسية. فالأجهزة الملكية كانت قد جاءت على نهاية التشرذمات الاقطاعية، وكان عملها هذا رمزا لتقدم عملية تكوين الوحدة القومية^(١٣). والمجالس العامة في مدينة (تور) التي اجتمعت عام ١٤٨٤ كانت قد استقبلت، لأول مرة، وفوداً عن كل اقاليم فرنسا، ولأشك ان كل ذلك قد زاد من ازدهار البرجوازية الاقتصادي والاجتماعي. ليس هذا فقط وانما يلاحظ ان الملك كان قد اسهم بشكل واسع في هذا الازدهار الاقتصادي والاجتماعي. فقد شجع على سبيل المثال على قيام مشاغل الحرير في مدينة (ليون) وفي مدينة (تور)، كما شجع على قيام المطابع في (باريس) و (ليون). ومنح كل التسهيلات اللازمة لأقامة المعارض الانتاجية لاسيما تلك الخاصة بمدينة (ليون) التي اكتسبت اهمية اوروبية معروفة.

وفي الاخير لابد ان نشير الى ان البرجوازية زادت من مشاركتها

بشكل فعال في الادارة الملكية، وقد تيسر لذلك سبيلان: الاول
 تمثل بالقروض الملكية، والثاني تمثل ببيع المناصب الادارية.
 فالملك كثيراً ما كان يضطر على الاقتراض من المالىين، وكثيراً ما
 كان يجد صعوبة في رد المبالغ المقرضة، مما كان يضطره على
 تسليم الاجهزة الادارية الخاصة بجمع الضرائب الى هؤلاء المالىين
 ليستوفوا عن طريقها استحقاقاتهم. كما ان بيع المناصب الادارية
 لغرض الحصول على الاموال اللازمة كان هو الآخر في صالح
 البرجوازية، اذ سمح لها بالتمتع بحضور واضح داخل البيروقراطية
الملكية. ان هؤلاء البرجوازيين كانوا على ارتباط متميز بالدولة
 الملكية، ومن هؤلاء كان قد انبثق احسن المفكرين المدافعين عن
السلطة الملكية، ومن بين هؤلاء كان المفكر (بودان). "٧٤"
 ومما زاد من حماس هؤلاء في الدفاع عن السلطة الملكية
 المطلقة اندلاع الحروب الدينية في فرنسا في أعقاب حركة الاصلاح
 الديني. اننا لانجد حاجة هنا لمتابعة هذه الحروب، اذ سنعود اليها
 فيما بعد، وانما نكتفي بالإشارة الى انها كانت قد مثلت على الرغم
 من طابعها الديني حرباً بين القوى الاجتماعية التي كان يتكون منها
المجتمع الفرنسي.

وعلى الرغم من ان الحروب الدينية كانت، في الاصل، حروبا ما
 بين اتباع البروتستنتية من جهة، واتباع الكاثوليكية من جهة
 اخرى، فإن طبقة النبلاء التي كانت تطغي عليها النزعة الاستقلالية
 كانت قد اعتصمت في صراعها مع السلطة الملكية، التي كانت

تهمن عليها النزعة المركزية بالبروتستنتية وقد استطاعت هذه الطبقة الاجتماعية ان تجر وراءها في هذا الصراع اقاليم الجنوب بسكانها من الفلاحين الاحرار الذين ضاقوا ذرعاً بالضرائب الملكية. اما السلطة الملكية فقد اعتصمت في هذا الصراع بالكاثوليكية لاسيما بعد ان استطاعت ان تحول الكنيسة الى مؤسسة دينية قومية. وقد وقفت الى جانب السلطة الملكية في هذا الصراع الطبقة البرجوازية. ان الصراع بين هذه القوى الاجتماعية، والذي اتخذ شكل الحروب الدينية كان صراعاً دائماً دام سنوات عديدة تمتد ما بين ١٥٦٢-١٥٩٨^{سنة ٧٨} ولكن مذبحة بارتملي التي حدثت عام ١٥٧٦ مثلت ذروة هذا الصراع.

ان الطبقة البرجوازية كانت قد استشعرت الخطر الذي يهددها من جراء هذه الحروب الدينية. فالحياة الاقتصادية باتت مستحيلة مع الفوضى التي اطلقها الاقطاعيون اثناء هذه الحروب. وقد تصاعدت وتيرة هذه الفوضى عندما اسهمت فيها عناصر شعبية.

ولكن بالمقابل لم تكن الطبقة البرجوازية بدرجة من النضوج والقوة مما يسمح لها في ان تستلم السلطة بنفسها. فما كان عليها الا اللجوء الى نوع من الحل التوفيقى الذي تمثل بأسناد سلطة الملك، على الرغم من انه لم يكن في الجوهر اكثر من رئيس اقطاعي وابن مخلص للكنيسة الكاثوليكية. بمعنى آخر ان الطبقة البرجوازية اثرت اسناد سلطة الملك، على الرغم من كل ذلك، طالما انه يقف في هذه الحروب الدينية ضد التبلد والعناصر

بودان من الذين ساندوا السلطة الملكية لأنه كان رجلاً زرياً لودون
من السلطة الملكية فمن ضار الأعداء ولا يستنار بك قسمة البرجوازية
صاحبها الرأسمالية التي بدأت تلهو لها طرد الأعداء والتمتدح لها
الشعبية المولية لها.
وفي خضم هذه الحروب الدينية وملابس الصراع الاجتماعي المربكة لها

التي اقترنت بها انشق بعض المفكرين الذين ينتسبون اجتماعياً
للطبقة البرجوازية ليقوموا بأسناد السلطة الملكية الى ابعد حدود
الإسناد لتبقى الوسيلة الفعالة التي بموجبها يتم ضمان الامن
والاستقرار، وكان في مقدمة هؤلاء المفكرين (بودان).

ان (بودان) يجد نفسه في صف من اطلق عليهم اسم
((السياسيون)). ان هذا الحزب الذي كان على رأسه المستشار
(دوبيتال) كان قد انفصل عن جماعة الكاثوليك وجماعة
البروتستنت، وسلم بالقطيعة التي تمت على المستوى الديني ما
بين هاتين الجماعتين والتي ادت في الحقيقة الى انفرط عقد
الوحدة الدينية الكاثوليكية التي كانت سائدة من قبل. وقد دعا هذا
الحزب الى التسامح الديني باعتباره النواة الاولى لحرية العقيدة.
اما على المستوى السياسي فقد وضع الملك فوق المعركة التي
دارت ما بين هاتين الجماعتين الدينتين. كما رفض ان يكون رئيساً
لجماعة معينة بالذات من هاتين الجماعتين، فهو لم يكن يرغب في
ان يرى في الملك الا حكماً وحامياً على كل العبادات على
السواء، ذلك لأن الملك القوي في نظر ((السياسيين)) كان يتمثل
بذلك الملك الذي يمسك بيديه بالسلطة العليا، اي بالسلطة التي
تفرض نفوذها على الجميع. ان مثل هذا الملك في نظر هذا الحزب
هو حجر الزاوية في كل محاولة ترمي الى انقاذ المجتمع، وبهذا

الشكل فقط سيكون بالامكان ضمان وحدة الامة، على الرغم من
الثنائية الدينية الآتفة الذكر.

وربما يمكن القول بأن ((السياسيين)) كانوا يمثلون الاتجاه
نحو الحكم القوي، وهو الاتجاه الذي يأتي دائماً في وقت يسود
فيه الاضطراب. غير ان مركزهم في القرن السادس عشر كان اكثر
خطورة من هذا. فقد كانوا من الاوائل الذين تصوروا امكانية
السماح بوجود اديان متعددة داخل الدولة الواحدة، على الرغم
من حماسهم المنقطع النظير للوحدة القومية. بكلمة اوضح ان
((السياسيين)) تمسكوا بوحدة الامة حتى ولو تمت بمنأى عن
وحدة الدين، لذا فأنهم كانوا قد وصفوا من قبل خصومهم بأنهم
((اولئك الذين يفضلون ان تظل المملكة بسلام بدون اله على ان
تكون في حرب مع وجوده)). وبذلك يكون ((السياسيون)) قد
خططوا للنظرية التي ستقول فيما بعد بوجود ترابط ما بين الحكم
القوي والحرص على بناء الوحدة القومية على الرغم من تعدد
الاتجاهات الدينية، او غيرها من الاتجاهات.

كان (بودان) استاذاً للقانون، ومن ثم قاضياً وقد ساهم بشكل
فعال في الشؤون العامة، كما كان له نصيب وافر في دبلوماسية
عصره، وقد تحول الى رجل عمل له باعه الطويل في السياسة،
لاسيما بعد ان اصبحت نائباً عن طبقة العامة في المجالس العامة،
ولكن (بودان) كان كذلك رجل فكر، وهذا ما يدل عليه بوجه
خاص كتابه ((كتب الجمهورية الست)) الذي جرت العادة على

- كتاب الجمهورية لبودان كاريه من سنة ١٨٧٦ كتب في الجمهورية
في سنة ١٨٧٦ في سنة ١٨٧٦ في سنة ١٨٧٦ في سنة ١٨٧٦
الكتاب الذي في فرنسا

تسميته بأسم ((الجمهورية)) والذي تم نشره عام ١٨٧٦
ولكن قبل ان نتابع افكار (بودان) من خلال هذا الكتاب لابد
من الاشارة الى انه كان قد رسم معالم منهجه في البحث في كتاب
سابق يحمل عنوان ((منهج من اجل تسهيل معرفة التاريخ)). وفي
هذا الكتاب يبدو (بودان) كما لو انه الممهّد للمنطلقات المنهجية
التي سيعتمدها فيما بعد (مونتسكيو). ان (بودان) يبحث في
التاريخ عن ((روح القوانين)) ((فالتاريخ هو الذي يسمح لنا في
ان نجمع القوانين القديمة المشتتة هنا وهناك، وذلك لغرض
استخلاص استنتاج تركيبي منها، وفي الحقيقة ان افضل ما في
القانون الشمولي يختفي في التاريخ)) ذلك لأن المرء يجد فيه
((اخلاق الشعوب، بالاضافة الى اصل، ونمو، وعمل، وتحول،
وغايات كل الشعوب على وجه العموم.)) بهذا الشكل كان
(بودان) قد رسم معالم ((نظرية المناخ)) التي ستتطور لاحقا على
يد (مونتسكيو).

وبصورة عامة يمكن القول بأن منهج (بودان) كان منهجا
وضعا، فعلى الرغم من اعتماده في الكثير من الامثلة التي يوردها،
لاسيما الامثلة التاريخية، على الكتب المقدسة، فإنه لم يستخدم
الروح العامة لهذه الاخيرة لتكون ركيزة يستند اليها تحليله. مع
ذلك لابد من الاشارة الى ان (بودان) كان قد تأثر، حاله في ذلك
حال الكثير من المفكرين الآخرين في زمانه، ببعض المفاهيم
القائمة على السحر. على الرغم من ان ذلك لم يكن السبب في

كلمة جمهورية لمن بودان هي بمثابة مرادف لكلمة دولة الديمقراطية
معنى الجماعة السياسية بوجود قوة ذات سيادة

التشوش الذي يكتنف افكاره .
المبحث الثاني : مرادف بودان الاسرة هي اصل الدولة (الجمهورية)

اصل الدولة : كتب (بودان) في كتابه ((الجمهورية)) قائلاً:
((ان الجمهورية هي حكم مستقيم لعدة اسر ولما هو مشترك بينها
مع وجود قوة ذات سيادة)). ان (بودان) يستعمل كلمة
((الجمهورية)) هنا بالطريقة التي كانت شائعة في العهد الاغريقي
والعهد الروماني، وذلك للإشارة الى الشيء العام او الإشارة الى
الجماعة السياسية على وجه العموم. ولم يكن يقصد بها شكلاً معيناً
من اشكال الحكم مخالفاً للملكية او الامبراطورية، كما يقصد بها
في وقتنا الحاضر. ان (بودان) يستعمل كلمة ((الجمهورية))،
بالاحرى، كمرادف لكلمة الدولة.

و (بودان) يقيم علاقة بين وجود الدولة ووجود الاسرة. فقد
قال: الاسرة هي ((المصدر والاصل الحقيقيان لكل جمهورية، وهي
العضو الرئيسي فيها)). وهي في نفس الوقت الشكل الاول
والطبيعي بالنسبة للدولة. فقد كان (بودان) يرى في الاسرة المكونة
من الاب والام والاولاد والخدم مع الملكية المشتركة داخلها
مجتمعاً طبيعياً انبثقت عنه جميع المجتمعات الاخرى. وأكد ضمن
هذا السياق على السلطات البالغة التي يملكها رب الاسرة على
جميع من يعيّلهم، مع الاشراف الكامل على الاشخاص وممتلكاتهم
وحتى على حياة اطفاله. فالاسرة تكون وحدة طبيعية يكمن فيها

بالفطرة الحق في الملكية الخاصة، ومنها تتكون المجتمعات
الآخري. والدولة هي واحدة من هذه المجتمعات، اذ تتكون ^{الدولة لدى} ~~من~~ ^{بوران}
مجموع من الاسر مع ممتلكاتها، ورئيس الاسرة هو الذي يصبح
مواطناً عندما يخرج من نطاق البيت ويعمل بالتعاون مع غيره من
رؤساء الاسر، وتنشأ روابط كثيرة ما بين الاسر نتيجة الدفاع
المشترك والسعي وراء مزايا متبادلة. وعندما يتم توحيد كل هذه
عن طريق سلطة ذات سيادة فإن الدولة تكون قد تكونت.

بهذا الشكل يقيم (بودان) العلاقة ما بين الاسرة والدولة. وربما
يمكن القول بأن هذا المفكر كان قد تعمد اقامة مثل هذه العلاقة
وذلك لتحقيق هدفين: الاول يتمثل بمحاولة اضعاف الطابع الابوي
على سلطة من يمسك بالسيادة، والثاني يتمثل بتبرير خاصية عدم
مس الملكية الخاصة بأي اذى. فالجمهورية تتكون عندما يقوم ما
بين الاسر نوع من الوحدة المشتركة. ولكن لا يمكن ((ان يوجد
هنالك شيء عام لم يكن هنالك شيء خاص)) فالجمهورية تظهر
عندما تظهر فقط ذات سيادة ((توحد الاعضاء والاجزاء)) بأعتبارهم
رمزاً لما هو خاص.

ولا بد من الاشارة الى ان (بودان)، وهو يقيم هذا النوع من
الترايط ما بين الاسرة والدولة كان يقصد من ورائه في نفس الوقت
اقامة الحد الفاصل ما بينهما. لقد اعتبر الملكية الخاصة صفة من
صفات الاسرة. ولذا فأنها تشكل المجال ((الخاص)) في حين ان
الدولة تشكل المجال ((العام)) او المشترك بين الجميع. وسيرتب

المزق بين الملكية من شرط ما لمحال (الاسره)
في السيادة لربها ما لمحال (الاحير)

(بودان) على ذلك نتيجة مهمة ذات علاقة بفكرة السيادة التي يتمسك بها. فالسيادة تختلف كلياً عن الملكية فالأمير ليس بمقدوره ان يدعي ملكيته للأرض العامة ملكية خاصة، وبالتالي فهو لا يستطيع التنازل عنها. فالملكية للأسرة والسيادة للأمير وكبار موظفيه. وهكذا فإن فكرة قصر الملكية على الاسرة ستشكل قيداً على سلطة الملك بقدر ما لا تجيز له امكانية التصرف بها.

ولا بد من الاشارة الى ان (بودان) كان قد عزا الى القوة دوراً بارزاً في التكوين الفعلي للدولة. ويذهب (جورج سباين) الى الاعتقاد بأن (بودان) كان قد جعل من الغزو عاملاً حاسماً في تكوين الدولة. غير ان (الن) يرى ان الدولة، في نظر (بودان) لم تنشأ فقط عن العنف، فقد تجد في الرضا مصدراً لوجودها فقد كتب (بودان) قائلاً: ((ان كل جمهورية تستمد اصلها من الاسرة لتضعف شيئاً فشيئاً، او انها تنشأ فجأة عن تعدد قائم ومجتمع، او عن مستعمرة تم فصلها عن جمهورية اخرى... وعليه فإن هذه الجمهورية او تلك تقوم عن طريق العنف الذي يمارسه من هم اكثر قوة او عن رضا اولئك الذين يخضعون، بمحض ارادتهم و كامل حريتهم لاخرين ليتمكن هؤلاء من التمتع عن طريقهم بقوة ذات سيادة دونما قانون (مقيّد) او مع القوانين والشروط...)) ويعلق (الن) على هذا النص بالقول: ((انه من الواضح من هذا

المقطع بأن (بودان) لم يفكر في ان يجعل من الدولة في كل مكان وفي كل زمان نتاجاً للقوة.)) انه لم يشك ابداً في ان تكون الدولة في بعض الاحيان نتاجاً للغزو. ان هذا هو حال الملكيات المملوكية (من مولى) Seigneuraf. ولكن ذلك لا يشكل القاعدة المطلقة.

المبحث الثالث : السيادة : يضع بودان شرطاً لقيام الجمهورية هو ان تكون ذات قوة هذه القوة ذات سيادة كتب (بودان) قائلاً : ((ان الجمهورية بدون قوة ذات سيادة من شأنها ان توحد كل الاعضاء وكل الاجزاء وكل الاسر وكل التجمعات في هيئة واحدة هي ليست جمهورية)). ان فكرة السيادة، التي كان الفقهاء الرومان قد تحسوها، كانت تحتاج في نظر (بودان) الى التعريف ((فهناك حاجة لوضع تعريف للسيادة))، على حد قوله. ذلك لأنه لا يوجد فقيه او فيلسوف سياسي يعنى بتعريفها. و (بودان) بأخذه الاعتزاز بنفسه لكونه اول من اشار الى العلامات المميزة للسيادة.

يعرف (بودان) السيادة بقوله : ((انها القوة المطلقة والدائمة للجمهورية))، وهذا التعريف، على حد قول (الن) ((يبدو غامضاً)) مما يقتضي التوضيح. ان السيادة هي تلك القوة التي تقوم بضمان تلاحم واتحاد الجماعة السياسية والتي بدونها لا بد من ان تنحطم مثل هذه الجماعة. انها تقوم ببلورة هذا التبادل ما بين ((الامر والطاعة)) الذي تفرضه طبيعة الاشياء بالنسبة لكل جماعة

دني

يعرف بودان السيادة بأنها القوة المطلقة والرأية الجمهورية فهو يرى ان شرطاً لقيام الجمهورية هو ان تكون الجمهورية ذات قوة وهذه القوة ذات سيادة كما تمطخ في هذه الريفان و الاجزاء والاسر وتكون الامم كما انما بان لام .

انسانية تنوي البقاء. انها بالاحرى ((القوة المطلقة والدائمة لكل جمهورية)).

فالسيادة تتميز بأنها ((دائمة))، وديمومة السيادة التي يصر عليها (بودان) كانت قد قادت به الى ان يضعها فوق صاحب السيادة نفسه، وذلك لأنها لا ترتبط بشخصه. بكلمة اوضح ان السيادة لدى

(بودان) تبدو طبقاً لتعليق (ميسنارد) ((مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالوعي الموجه للمجتمع، مهما كان الشخص الذي يمارسها. ان الامراء الذين يتمتعون بالسيادة يمارسون السيادة مدى الحياة، وتتعاقب ممارستها دون توقف. ان الدولة تجسدها في البقاء الطبيعي بشكلها الاجتماعي، ولكن ليس بالامكان القول بسيادة موظف او هيئة تشريعية منتخبة لمدة زمنية معينة. ان الموظف او الهيئة التشريعية لا يمثلان هنا الا مجرد حكام))، و(بودان) كان قد اخذ على العديد من المفكرين هذا الخلط بين الحكام والسيادة.

كما ان السيادة تتميز في كونها مطلقة. ((ينبغي على أولئك الذين يتمتعون بالسيادة ان لا يكونوا بأي شكل من الاشكال

موضوعاً لأوامر الآخرين كما ينبغي ان يكون بمقدورهم ان يمنحوا القوانين الى الآخرين وان ينقضوا ويعدموا وجود القوانين غير النافعة، وذلك لغرض وضع قوانين اخرى. ولذلك وجدت القاعدة القائلة ((بأن الامير في منأى عن قوة القوانين)) ان الامير الذي يتمتع بالسيادة سيكون معفياً من الخضوع للقوانين التي

يضعها بنفسه فليس بالامكان ان يقيد بنفسه يديه حتى ولو شاء ذلك.))، ((وهكذا نرى في نهاية كل منشور او قرار هذه الكلمات: ((لأن ذلك هو سرورنا...)) وذلك من اجل الانهام بأي قوانين الامير صاحب السيادة، على الرغم من انها قائمة على اساس من اسباب خيرة وحية، فأنها، بكل الاحوال، لا تتركز الا على ارادته المحضة والحررة)).

ان في هذه القدرة على وضع القوانين ونقضها تكمن بالدرجة الاساسية، وعلى وجه الدقة، العلامة الحقيقية. والاكبر اهمية، المميزة للسيادة. (Souveraineté) ان العلامة الاولى المميزة للامير المتمتع بالسيادة هي قدرته على منح القوانين للجميع على وجه العموم، واكل واحد على وجه التخصيص، بغض النظر عن رضا من هو اعلى، ومن هو مماثل ومن هو ادنى، ومهما كان نوعه، ذلك لأنه اذا ما كان الامير ملزماً على ان لا يضع القانون الا بموجب رضا الاعلى، اي اعلى، فإنه سيكون واحداً من الرعايا، او بموجب رضا الممثل، فإنه سيكون له انداد، او بموجب رضا الرعايا سواء تمثل هؤلاء في مجلس الشيوخ او في الشعب، فإنه سوف لن يكون صاحب سيادة)). وما هو شأن الاعراف؟ ان (بودان) يرى بأنه من الممكن ان تنقض بموجب القانون. ((ان القانون بمقدوره ان ينقض الاعراف، والعرف ليس بمقدوره ان يخرق القانون)).

ان كل العلامات الاخرى المميزة للسيادة تتضمنها هذه العلامة

الآفة الذكر ((بحيث انه اذا ما اريد الكلام بدقة، فإنه من الممكن القول بأنه لا توجد الا هذه العلامة)) ان اعلان الحرب ووضع اتفاقيات السلام وانشاء الدوائر الحكومية الرئيسية واصدار الحكم القضائي في مرحلته الاخيرة ومنح العفو عن المحكومين وضرب العملة ورفع مقدار الضرائب والتكاليف كلها تمثل علامات دالة على السيادة بقدر ما يخضع لها الافراد. غير ان كل هذه العلامات تتأني عن هذه القدرة الثمينة، عن هذا الاحتكار الذي يتم التمسك به بكل اعتزاز، انها تتأني عن هذه القدرة في وضع القوانين ونقضها.

مع ذلك لا بد من الإشارة الى ان (بودان) اذا كان قد اضى على السيادة كل هذه الخصائص التي من شأنها ان تجعل منها مطلقة، فإنه بالمقابل كان قد اخضع ممارستها لعدة قيود. فقد استخضع هذه الممارسة لقوانين الله^(١) والطبيعة^(٢) ولعدة قوانين انسانية مشتركة ما بين الشعوب. ليس هذا فقط، وانما يلاحظ كذلك ان الطابع المطلق للسيادة لا بد ان يحدد منه، عند الممارسة، قانون اسمي، ولا بد ان يحدد منه مبدأ التغير العام او اية قيمة تسين باعتبارها غاية الدولة. وربما يمكن القول بأن عدم المضي بالملكية الخاصة، حتى في حالة الضرورة المالية التي تخضع لها الدولة، يمكن ان يعتبر مادة من مواد القانون الطبيعي الذي ليس بمقدور صاحب السيادة ان يخرقه. وبالإضافة الى كل ما تقدم، وفي حدود الواقع الفرنسي، كان (بودان) يرى ضرورة احترام اعراف المملكة واساليبها

١- قوانين الله لقيمة ممارسة السيادة، لمطابقة كثراتوت اسمي
٢- قوانين الطبيعة كقيمة لممارسة السيادة، لمطابقة عند عدم مصادمة الملكية الخاصة كثراتوت طبيعي

٣- بعض القوانين، التي لا تتفق مع مبدأ كبر العام - - -

التقديمة وتمشيا مع الرأي القانوني السائد في زمانه اعترف بوجود اشياء معينة لا يمكن، من الناحية القانونية ان يعملها ملك فرنسا وعلى وجه الخصوص لا يمكن للملك ان يستبدل نظام الوراثة القائم، ولا أن عن يتنازل اي جزء من الممتلكات العامة، ولا ان يخرق ما كان يدعى بـ ((قوانين المملكة)). ما هو الحال لو امر صاحب السيادة بشيء يتعارض مع كل هذه القيود التي ترد على ممارسته للسيادة؟ لاشك في احتمال وجود حالات من البشاعة تنبثق عن تجاوز مثل هذه القيود بحيث ينبغي عدم طاعة صاحب السيادة وهو يقوم بأركانها. ولكن (بودان) كان قد بذل جهدا من اجل التقليل من مثل هذه الحالات الى اقصى حد ممكن.

المبحث الرابع :

اشكال الدولة :

لقد استخدم (بودان) السيادة كأساس لتلمس الاشكال المختلفة التي تتخذها الدولة. بكلمة اخرى ان السلطة التي تملك في الشوط الاخير، امر التقرير تصالح ان تكون في نظر (بودان) اساساً لتصنيف الاشكال السياسية. ولا بُد من الاشارة الى ان هذا التصنيف كان قد تم عرضه في الفصل الخامس من كتابه ((المناهج)) وفي الكتاب الثاني من كتابه ((الجمهورية)) الذي يتساءل فيه عن انواع الجمهوريات.

ان (بودان) وهو ينطلق من مفهوم صارم للسيادة، يعارض، قبل كل شيء، في التصنيف التقليدي الذي اقترحه (أرسطو) من قبل،

في وجود ((انظمة مختلطة)) ان (بودان) يستبعد ((سلطة
 الشخصيات الكبيرة)) في هذا المجال ان رأيهم بهذا الخصوص هو
 ((محض خطأ)) فموجب الاسباب والامثلة التي يسوقونها... فإن
 مزج الجمهوريات الثلاثة معاً ليس من شأنه ان يصنع نوعاً متميزاً،
 علماً بأن السلطة الملكية والسلطة الارستقراطية والسلطة الشعبية
 مجتمعة معاً لا تكون الا دولة شعبية)). اكثر من هذا، انه لا يرى في
 النظام المختلط الا نوعاً من العبث، وهو يجد فيه نظاماً للمناوبة،
 ((السيادة سوف تكون مرة للملك، ومرة لأصغر جزء من الشعب،
 ومرة للشعب)). ان كل واحد من هؤلاء الثلاث ستكون له ((كل
 بدوره، السيادة، تماماً كما هو الحال بالنسبة للشيوخ الرومانيين في
 اعقاب موت الملك، حيث يمتلكون السيادة بالتعاقب كل واحد
 لبعض الوقت وكل واحد بدوره)). ان النظام المختلط اذا ما وجد
 فإنه سيوجد بصيغة عابرة، وهو لا يوجد الا في الحالات الحرجة.
 ان كل تقاسم للسيادة لابد ان يقترن، في نظر (بودان) بنتائج سلبية
 تتمثل بالتنازع على السلطة وبالصراعات التي تؤدي بالضرورة الى
 انتصار واحد من الاطراف المتقاسمة للسلطة. ويقدم (بودان) مملكة
 (الدنمارك) كنموذج لما يذهب اليه ((فلو ان الملك ونبلاته
 تقاسموا السيادة لكان بالامكان القول بأن هذه الجمهورية لا تتمتع
 بركيزة مضمونة تستند اليها. وفي مثل هذه الحالة ستكون ازاء
 افساد للجمهورية وليس ازاء جمهورية)). ان دمج الملكية مع

الدولة الشعبية ومع الارستقراطية سيبدو امراً غير ممكن ولا يمكن تصور وجوده بأي حال من الاحوال، ويقدم (بودان) نماذج تاريخية للدول التي تكون فيها السيادة غير مختلطة على اساس من ان وجودها يشكل القاعدة العامة. فقد كانت السيادة في روما، مثلاً ((بسيطة)). فقد كانت روما ديمقراطية على الاقل في وقت ما، وذلك لأن الكلمة الاخيرة كانت تعود الى الشعب.

ان رفض (بودان) لصيغة ((الحكم المختلط)) التي كان الكتاب البروتستنت يتمسكون بها، باعتبارها ادارة ناجعة في الحرب ضد الملك، كان حاسماً، فقد كتب قائلاً: ((لقد اريد القول، كما روج عن طريق الكتابة، بأن الدولة في فرنسا كانت مكونة من ثلاث جمهوريات، وان برلمان باريس يتخذ شكل الارستقراطية، والمجالس العامة تتخذ شكل الديمقراطية، والملك يمثل الدولة الملكية. ان هذه الفكرة ليست فقط سخيفة وانما تشكل جريمة تستحق عقوبة الاعدام، ذلك لأنها جريمة حقاً ان يتم الاضرار بالملك عن طريق ضياع جعل الصحابة التابعين في مركز الامير المتمتع بالسيادة)) وهكذا يبدو (بودان) شديداً مع هذه ((السخافات الشاذة للعيان والتي لا تتناسب مع السيادة المطلقة، في نفس الوقت الذي تبدو فيه مناقضة للقوانين والعقل الطبيعي)). ولكن لا بد من الاشارة الى ان (بودان) بتصلبه تجاه صيغة ((الحكم المختلط)) كان قد انتهى، في الحقيقة، الى توجيه صفة

المختلط	المختلط	المختلط
الدولة الملكية	الدولة الملكية	الدولة الملكية
البرلمان	البرلمان	البرلمان
الديمقراطية	الديمقراطية	الديمقراطية

الملكية الدستورية السلطانية الملك ركب، تجرأت الى جانب

للاقطاع. ان الاقطاع الذي هو في الجوهر سبيل جارف من
الاقطاعات، والروابط التدرجية الشخصية والتفتت في السلطة العامة
والخلط ما بين السلطات العامة والسلطات الخاصة، تقول الاقطاع
بهذه الخصائص كان قد تصدع تماماً وذلك تحت تأثير الهزة التي
ولدتها هذه السيادة المطلقة المزودة بأحكام وضع ونقض القوانين
ان (بودان) كان قد دق ناقوس نهاية الملكية الدستورية الفرنسية
التي كان (مكيايلي) قد قدم لها، وصفاً في كتابه ((المطارحات))
لتبدو مكونة من ملك وكبار يحكمون الى جنب الملك، وذلك
لانهم يستمدون من عراقة عرقهم لقباً شخصياً يؤهلهم للتمتع
بالسلطة بشكل مستقل عن الارادة الملكية. كما ان (بودان) كان قد
دق ناقوس نهاية مزاعم الكنيسة من وجهة النظر الدنيوية بالإضافة
الى المزاعم الامبراطورية فيما يتعلق بمملكة فرنسا. لقد كانت
الكنيسة تذهب الى الاعتقاد بأن الملك لا يتمتع بالسيادة طالما ان
الحكومات الدنيوية، على حد قول مفكر الكنيسة المشهور (توماس
الاكويني) ((تجد نفسها خاضعة لحكم الكنيسة التي اقيمت من قبل
يسوع المسيح الذي هو، لوحده، اهل لأن يبلغ بالسلطة. ان السيادة
الدينية تهيم، بهذا الشكل على المجتمع)) فعندما يؤكد (بودان)
ان ملك فرنسا صاحب سيادة فإنه يريد ان يقول بذلك بأنه لا يوجد
هنالك صاحب سيادة الا ذلك الذي لا يتلقى أمراً من الآخر : لا من
الاباء، ولا من الامبراطور، وانما يتلقى كل شيء عن نفسه في ضوء

لماذا يحكم الدستوري الى جانب الملك ؟

لانهم يستمدون من عراقة عرقهم لقباً شخصياً يؤهلهم
للمتع بالسلطة بشكل مستقل عن الارادة الملكية -

الحكم بملكية السيادة المطلقة، وهذا الذي لا يكون مرتبطاً بأية رابطة خضوع مستحقة.

ما تقرره إرادته، وبهذا الشكل لا يكون مرتبطاً بأية رابطة خضوع شخصي. وهكذا فإن سلطة الملك سوف لن تكون لا مؤقتة ولا مفوضة ولا موضع مسؤولية تجاه أية سلطة أخرى على الأرض.

لقد لاحظنا أن (بودان) يرفض ((الحكم المختلط)) ولكن، كما هو واضح من خلال عرضنا السابق، أن هذا الرفض يتم لصالح التمسك بالملكية فلماذا هذا التفضيل؟

أن (بودان) يفضل الملكية، أي هذا الشكل من ((الجمهورية)) التي تكون فيها السيادة المطلقة مركزة في يد أمير واحد، وذلك للأسباب التالية :

(١) أن الملكية هي النظام الأكثر تطابقاً مع الطبيعة. فقد قال : ((أن كل قوانين الطبيعة تقود بنا نحو الملكية)) فالأسرة التي تشكل نموذجاً للجمهورية لا تعرف إلا رئيساً واحداً والسماء لا تعرف إلا شمساً واحدة والعالم لا يعرف إلا الهاً واحداً يتمتع بالسيادة المطلقة. ((ونلاحظ كذلك أن كل شعوب الأرض منذ أقدم العصور، ومع بدء خضوعها في مسيرتها للنور الطبيعي، لم تعرف شكلاً آخر للجمهورية غير الملكية. هكذا هو الحال بالنسبة للأشوريين والعبيديين والفرس والمصريين والمقدونيين والساليين والكاواز والعرب والأتراك والموسكوفيين والتستر والبولونيين والدنماركيين والاسبان والانكليز والإفريقيين)).

(٢) أن السيادة من الممكن أن تتجسد في الشعب أو في أقلية

(الارستقراطية) مثلما من الممكن ان تتجسد في امير واحد. ولكن من الناحية العملية لاتجد هذه السيادة المطلقة، مع علاماتها المميزة التي لاتقبل الانقسام اداة جديرة وسنداً وركيزة دائمة في غير الملكية.

(٣) اما السبب الثالث فيرجع الى ان اختيار الاختصاصات يتم ضمانه بشكل افضل في ظل الملكية. ((ان العقلاء واصحاب الفضائل يمثلون في كل مكان اقلية من حيث العدد وقد يحصل في الغالب، ان الجزء الاكثر قداسة والافضل يكون ملزماً على ان يخضع تحت تأثير الاكثرية العديدة لمطامع مدعي الدفاع عن الشعب والخطباء المتهتكين. ان الملك بمقدوره ان يلتحق بالجزء الاكثر قداسة والاقل عدداً ويختار من بينهم انساناً عقلاء يمكن سماع آراءهم المتعلقة بالشؤون العامة، هذا في الوقت الذي تلجأ فيه الضرورة في الدولة الشعبية والدولة الارستقراطية لأستقبال العقلاء والمجانين معاً في كل الاحوال التي يتوخى فيها سماع النصيحة.))

ولكن هذه الملكية التي يفضلها (بودان) هي ملكية من نوع خاص، فهي ليست ملكية قائمة على الطغيان حيث ((يقوم فيها الملك، وهو يكره قوانين الطبيعة، بمعاملة الاشخاص الاحرار كما لو كانوا عبيداً، كما يقوم بالتصرف بأموالهم كما لو كانت تعود اليه.)) ففوق القوانين التي يضعها من يمسك بالسيادة، توجد وهي

تتمتع بالاولوية، قوانين الطبيعة التي هي انعكاسي للعقل الالهي .
 ((ففيما يتعلق بالقوانين الالهية والطبيعية فأنا كل امراء الارض
 يخضعون لها، وليس بمتدورهم مطلقا ان يعارضوها اذا لم يكونوا
 يرغبون في ان يتحولوا الى متهمين بتهمة القدح بالعناية الالهية))
 ومن بين قوانين الطبيعة هذه تتم الاشارة بوجه خاص الى احترام
 الحرية ((الطبيعية)) للرعايا واحترام ملكياتهم. ان (بودان)، في
 تأكيده على ضرورة احترام قوانين الطبيعة يردد في الحقيقة ما قال
 به من قبل الفلاسفة الرواقيون، ولكن ما يتميز به (بودان) عن
 هؤلاء الفلاسفة هو انه كان قد وظف هذا المبدأ ليكون الحد
 الفاصل بين الملكية القائمة على الطغيان والملكية ((الشرعية))،

على حد تسميته، بكلمة اوضح ان الملكية الشرعية هي ((تلك التي
 يخضع فيها الرعايا لقوانين الملك ويخضع الملك لقوانين الطبيعة،
 مع الابقاء على الحرية الطبيعية والملكية للرعايا.)) ان الملك في
 ظل مثل هذا النوع من الملكية يوجه نشاطه بموجب العدالة
 الطبيعية، وهو بذلك يتميز عن الطاغية.

وبالخلاصة يمكن القول بأن (بودان) ينتهي الى تصنيف بسط
 فكل دولة تتميز عن طريق الجهة صاحبة السيادة، اي انها تتميز عن
 طريق هذا الذي يقرر في الشوط الاخير، هذا الذي يصنع وينقض
 القوانين ((فأذا ما كانت السيادة تتجسد في امير واحد فأنا سنكون
 ازاء دولة ملكية، واذا ما كان الشعب كله يملك نصيباً فيها فأنا
 سنقول بأن الدولة شعبية، واذا ما كانت السيادة بيد جزء صغير .

السيادة بيد الملك
 = الملكية
 = السيادة بيد الشعب
 = الديمقراطية
 = السيادة بيد جزء من الشعب
 = الدكتاتورية

الشعب فأنا سنحكم بأن الدولة اارستقراطية.))
 ان (بودان) يشير هنا، بلا شك الى انواع مختلفة من السيادة
 سيكون لها انعكاسها على شكل الدولة ولكن مما تجدر الاشارة اليه
 هو ان التنوع في السيادة يطرح بالضرورة احتمال الانتقال من
نوع الى آخر وذلك بانتقال السيادة من جهة الى اخرى. ان هذا
 الاحتمال لم يكن، ابداً، بعيداً عن ذهن (بودان) وقد حدد الثورة
 بدلالته. بكلمة اوضح ان بودان يرى بأن هذا الانتقال من نوع معين
 للسيادة الى نوع آخر هو الذي يعبر عن معنى الثورة فالثورة هي
 ((اخراج السيادة من مكانها)) على حد تعبيره فمهما تغيرت
 القوانين فلن تقع الثورة ما دامت السيادة لم تخرج من مكانها.
 ولاشك ان (بودان) كان قد ذكر اسباباً عديدة للثورات، ولكن
 حرصه على ان لا تخرج السيادة من يد ملك فرنسا كان قد دفع به
 الى التأكيد على وسائل منعها واسهب في تبيان التفاصيل المتعلقة
 باستخدام هذه الوسائل.

المبحث الخامس :

اشكال الحكم :

ان (بودان) لم يتوقف في تصنيفه عند حد تصنيف اشكال
 الدولة، وانما تجاوزه الى تصنيف اشكال الحكم. واذا ما كان
 التصنيف الآنف الذكر يبدو بسيطاً فإن التصنيف الثاني يبدو على
 العكس معقداً الى حد بعيد.

ان (بودان) يميز ما بين السيادة والحكم وإذا ما كنا قد اوضحنا المعنى الذي تتخذه السيادة لدى بودان، فأنتنا نكتفي بالقول بأن الحكم يتخذ لديه معنى ممارسة السيادة. وعليه اذا ما كانت السيادة لاتقبل الانقسام ولا تقبل اي شكل من اشكال ((المزج)) فأنت ممارستها التي تفيد معنى الحكم، تبدو قابلة لذلك. وبحكم هذه الخاصية فأنت الحكم سيكون قابلاً لتشكيلات متنوعة. ولاشك ان ممارسة السيادة تعبر في الجوهر، عن نوع-من القوة، وربما على اساس من هذا نستطيع ان نقول مع (مارسيل برلو) بأن التمييز الذي يقترحه (بودان) لتحديد معنى الحكم هو تمييز ما بين السيادة والاعتدال ليعبر الاخير عن المعنى الحقيقي للحكم. لقد كتب (بودان) قائلاً: ((ان السيادة غير محددة لا من حيث الاعتدال ولا من حيث التكاليفات ولا من حيث الامان طالما انها مطلقة ولكن بالمقابل فأنت الاعتدال من الممكن ان يكون مؤقتاً ومفوضاً، فمن الممكن ان يكون هنالك رجل او هيئة يقوم (او تقوم) بالتصرف بالسلطة او حمايتها طيلة المدة التي تروق لصاحب السيادة سواء كان هذا متمثلاً بالشعب او بالامير اللذين يبقيان دائماً هما المالكان الحقيقيان للسيادة، وذلك طيلة وجود هذا الرجل او هذه الهيئة ولغاية عزلهما.

ويقدم (بودان) الدكتاتورية كمثال لما يذهب اليه فيؤكد بأنها تتمتع بقوة مطلقة، ولكن مع ذلك فأنت الدكتاتور في العهد الاغريقي

والعهد الروماني لم يكن صاحب سيادة. فهو لم يكن يملك الا لجنة بسيطة من اجل اعلان الحرب او من اجل اصلاح الدولة الخ... ولكن بعد ان كان يؤدي هذه المهام كان عليه ان يعود الى محرائه. ((ان الشعب لا يتنازل عن السيادة عندما يضع قائداً او عدة قواد ويزودهم بقوة مطلقة لمدة محدودة. ان هؤلاء يبقون هدينين للشعب في قوتهم هذه، وهذا ما يرد بالنسبة للأمر صاحب السيادة الذي لا يقيم حساباً الا امام الله.)) ان الملك هو الآخر من الممكن أن يجسد الشكل السياسي لما يسمى ((بالوزارية Ministeriat)) على الرغم من ان (بودان) لم يستعمل هذه التسمية. ان الملكية البرلمانية تقدم نموذجاً لمثل هذه الحالة، حيث ((ان الملك يسود ولا يحكم)) على الرغم من انه يبقى، بكل الاحوال، صاحب السيادة. وهكذا نرى (بودان) وهو يقوم بعملية تركيب ما بين الاشكال الثلاث التي تقوم بدلالة السيادة، وهي الشكل الملكي والشكل الارستقراطي والشكل الشعبي، من جهة والاشكال الثلاث التي تقوم بدلالة الحكم، من جهة اخرى. وبهذه الطريقة تتضاعف لثلاث مرات اشكال الجمهوريات، فتكون هنالك مملكة ملكية ومملكة ارستقراطية ومملكة شعبية، وارستقراطية ملكية وارستقراطية شعبية، وديمقراطية شعبية وديمقراطية ارستقراطية وديمقراطية ملكية.

ولكن ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان (بودان) يقترح تمييزات

فرعية أخرى قائمة، هذه المرة، بدلالة الطريقة التي تمارس بموجبها السلطة. إن هذه التمييزات الفرعية سوف تسمح بتلمس ثلاثة أنواع من الديمقراطية هي: الديمقراطية الشرعية والديمقراطية المولوية والديمقراطية الهياجية Turbulente، وثلاثة أنواع من الارستقراطية هي: الارستقراطية الشرعية والارستقراطية المولوية والارستقراطية التأميرية Factuieuse، وثلاثة أنواع من الملكية هي: الملكية الملكية والملكية المولوية والملكية الطغائية. وفي ضوء ما تقدم سيكون من اللازم مواجهة خمسة عشر نوعاً متمائزاً، ولكن الملاحظ أن (بودان) لم يبدى التوضيح اللازم بصدد البعض منها، وليس بمقدورنا تلافي النقص الذي يترتب على صمته.

١) الدولة الشعبية : أن الدولة الشعبية هي ذلك النظام ((الذي يحكم فيه مجموع القسط الغالب من الشعب، بأعباءه صاحب السيادة، البقية بصفتهم الجماعية، أو كل واحد من مجموع الشعب بصفته الشخصية.)) بمعنى آخر أنه النظام الذي تحكم فيه، جماعياً، أكثرية الشعب الأقلية، وفردياً كل الناس. أن الجمهورية الشعبية توجد، على حد تعبير (مارسيل برلو)، حيث تساهم البرجوازية. مهما كانت أصولها (شخصية، نسبية طبقية الخ...) ((في السيادة، وحيث يقرر الرعايا الأحرار بالأكثرية مهما كانت الطريقة التي يتم بموجبها مشاورتهم الانتخابية. أن الديمقراطية تعني اشتراك كل البرجوازية في السيادة. أن هذا ما كان يصر عليه

(بودان)، على خلاف (أرسطو) الذي كان يعرف الدولة الشعبية باعتبارها تلك الدولة التي يتفرد فيها الفقراء، فقط، بالتمتع بالسيادة. والدولة الشعبية من الممكن ان تتخذ اشكال مختلفة. فمن الممكن ان تكون (أ) ذات حكم شعبي، حيث لا توجد هناك أية مفاضلة او محاباة ما بين الاشخاص، وانما يكون النظام مطبوعاً على المساواة، وحيث توجد هناك مشاركة موحدة في اسسها في الوظائف، وفي الثروات بالنسبة لكل المواطنين، ويطبق القانون على الجميع دونما الاخذ بنظر الاعتبار لأيه صفة خاصة سواء تعلقت بالتنوع او بالظروف. انه ((نظام يقوم على اساس من قاعدة مستقيمة)).

(ب) ذات حكم ارستقراطي حيث ان العدد الصغير بمقدوره ان يحكم. وهو يحكم بحكم القانون عندما تكون المؤسسات نفسها ارستقراطية كما هو الحال بالنسبة لمجلس الشيوخ بأعتباره الجهة التي تمسك بالاختصاصات الكبرى للدولة وتحتضن هيئاتها المهمة. كما من الممكن ان يحكم بحكم الواقع عندما تكون هناك هيمنة عملية للأعيان وللأسر النبيلة. أن هذا النظام الشعبي ذا الحكم الارستقراطي كان قد وجد له في الجمهورية الرومانية التطبيق الفعلي، مثلما وجد مثل هذا التطبيق في النظام البريطاني في القرن التاسع عشر حيث كانت انكلترا تحكم من قبل الارستقراطية. (ج) ذات حكم ملكي. ان هذا هو حال الديمقراطية البونابارتية التي تسود في وقتنا الحاضر لاسيما في البلدان النامية.

(٢) الدولة الارستقراطية: وهي ((ذلك الشكل من الجمهورية

الذي يحكم فيه الجزء الاصغر من المواطنين بقية المواطنين الآخرين بصورة عامة، وذلك بموجب سيادة صارمة، مثلما يحكم كل واحد من المواطنين بصفته الخاصة. ومثل هذه الدولة تختلف عن الدولة الديمقراطية حيث ان غالبية المواطنين يحكمون الاقلية بصفتهم الجماعية)) وترتيباً على هذا فإن الدولة الارستقراطية يتم تعريفها بأعبارها سيادة الاقلية. ولا يدخل (بودان)، بهذا الخصوص، اي وصف خاص يتعلق بالفضيلة او الثروة بالنسبة للأقلية التي تتولى السيادة. والدولة الارستقراطية من الممكن ان تكون (أ) ذات حكم ارستقراطي، وفي مثل هذه الحالة تحصر كل الوظائف والتكليفات بالنبلاء. ان هذا هو حال المدن التجارية التي وجدت على ساحل البحر الابيض المتوسط، حيث كانت الارستقراطية تتمتع بالسيادة. وفي ظل مثل هذا النوع من الحكم تكون عدم المساواة في توزيع الاموال هي القاعدة اذ يتم التوزيع بدلالة النبالة او اللقب او الغنى او الاسرة. كما توجد عدم مساواة في تحقيق العدالة، حيث ان العقوبات تتنوع طبقاً للمركز الاجتماعي. (ب) ذات حكم ملكي. وهنا يستحضر (بودان) الحالة التي يتخذ فيها حكم الارستقراطية شكل الامارة. ويذكر بهذا الخصوص، كنموذج، حالة المانية. ان الامبراطورية، على حد قوله، ليست مملكة ((وانما هي محض ارستقراطية مكونة من امراء الامبراطورية ومن سبع ناخبين ومن مدن الامبراطورية.)) (ج) ذات حكم شعبي، وهي تتضمن مساهمة الشعب في حكم الدولة

الارستقراطية. ان (بودان) كان يشك في حقيقة وجود هذا النوع من الحكم، ذلك لأن العنصر الشعبي يتوارى من الناحية الفعلية امام العنصر الارستقراطي الذي يتمتع بالهيمنة.

(٣) - الدولة الملكية : ان هذه الدولة هي التي تحظى بالاهتمام

البالغ من لدن (بودان)، وقد عرفها بأعبارها ((نوعاً من الجمهورية

التي تتركز فيها السيادة في امير واحد.)) بكلمة اخرى ان الملكية

هي الدولة التي يكون فيها صاحب السيادة رجل واحد وليس

الشعب أو هيئة من الاعيان. فلا توجد هنالك مملكة، في نظر

(بودان) اذا لم يمتلك الملك فيها القدرة على الحسم في الشوط

الاخير، واذا ما وجدت خارجاً عنه او فوقه هيئة شعبية او

ارستقراطية. ولا توجد هنالك مملكة اذا ما وجد ملكان يحكمان في

نفس الوقت. ان الثنائية الملكية كانت تبدو في نظر (بودان) بمثابة

نوع من المانوية ((ان العالم يعاني من وجود الهين مقتدرين

متساويين.)) والدولة الملكية من الممكن ان تكون (أ) ذات حكم

شعبي، وذلك عندما يقدم الملك المنافع للفقراء والاغنياء، للعامة

والاعيان دونما تمييز ودونما اي اعتبار. وفي مثل هذه الحالة سوف

يخضع كل شيء للمساواة بما فيه توزيع السلطات على المواطنين.

(ب) ذات حكومة ارستقراطية، وفي مثل هذه الحالة تعطى المراكز

والوظائف الى الاكثر نبالة. والاكثر غنى، والاكثر حظوة، وتكون

قراراتها عادة قائمة على اساس من الاعتبارات الشخصية. (ج) ذات

حكومة ملكية. وهنا يقترح (بودان) تقسيماً فرعياً فيتحدث عن : ملكية طغيانية، و ملكية مولوية، و ملكية ملكية. ان الملكية الطغيانية، طالما انها ليست ((حكومة مستقيمة)) فأنها تقوم خارج الاصول المرعية الخاصة بوجود الجمهورية، وفي ظلها ((يقوم العاهل، وهو يحتقر قوانين الطبيعة، بالتعسف تجاه الاشخاص الاحرار، كما يقوم بمعاملتهم باعتبارهم عبيداً، وينظر الى اموالهم باعتبارها امواله الخاصة)). ان عدم التمسك بالعدالة وخرق القوانين المقدسة والقوانين الطبيعية هو ما يميز الطاغية. والطاغية هو ذلك الذي يجعل من نفسه، بمحض ارادته الخاصة، اميراً ذا سيادة، دونما انتخاب، ولا حق في الوراثة ولا قرعة ولا حرب عادلة، ولا عناية ألّهي. فهناك غياب للصفة التي يحكم بموجبها، كما هنالك غياب للسلوك المستقيم. اما الملكية المولوية فيبدو انها مثلت، على المستوى التاريخي، الشكل الاول للملكية، وهي نتاج الغزو وليس الانتخاب، كما شاء لها (ارسطو) ان تكون. ويقدم (بودان) نموذجاً لمثل هذا الشكل من الحكم فيشير الى الامراء المبدعين الذين كانوا، طبقاً لما ذهب اليه المفكر الاغريقي (أكزنفون)، مالكين لكل شيء، كما يشير الى امراء الحيشة الخ... والحكم في ظل الملكية المولوية يكون عادة عائلياً وليس سياسياً. فالملك، على حد قول (ميسنارد) ((يحترم الرعايا باعتبارهم ملكيته الخاصة))، وهو يحكم رعاياه كما يحكم رب الاسرة افراد عائلته وخدمه وعبيده. وهو

((سيد الاموال والاشخاص بموجب قانون السلاح والحرب الجيدة)). وفي ظل الملكية المولوية لانكون امام سيادة فقط، وانما نكون بالآخرى امام حقوق مرتبطة بالذمة المالية يتركز اليها كأساس في ممارسته للحكم. ان ملوك الملكية المولوية كان لهم وجود في المانية وفي المناطق الشمالية اكثر من المناطق الاخرى من اوربا. ولكن في عهد (بودان) كان قد توارى كل اثر لهؤلاء الملوك. وذلك بسبب تحول ممالكهم الى ملكيات شرعية او ملكيات ارسنقراطية. وتختلف الملكية الملكية او الشرعية عن النماذج السابقة فهي تختلف عن الطغيان في استقامتها. ان الطغيان ليس شرعياً في حين ان الملكية كذلك. والشرعية هنا تتأتى عن تطابق القوانين الموضوعة مع العدالة الطبيعية، انها ليست محض نتيجة للصعود على العرش بفعل نظام التوارث. ان الامير لا يولد ملكاً شرعياً، وانما يصبح ملكاً شرعياً، ان الملوكية صفة تكتسب، انها ليست هبة من الطبيعة. ان الشرعية، اذن، لا تختلط مع الوراثة. والاخيرة لاتولد الاولى. مع ذلك فأنه يحصل ان تصاحبها. والملكية الملكية تختلف عن الملكية المولوية في ((ان الرعايا يطبقون قوانين المملكة والعاهل يطيع قوانين الطبيعة. ويبقى على الحرية الطبيعية للرعايا كما يبقى على ملكية الاموال)) فالملك على حد قول (ميسنارد)، ((يحترم رعاياه في ملكيتهم.)) فالسيادة تكون منفصلة عن كل ما له علاقة بالذمة المالية الشخصية. وهذا هو واقع الدولة الحديثة.

وهكذا نلاحظ ان (بودان) من اشد المتحمسين للحكم المطلق، وتحمسه لهذا النوع من الحكم هو النتيجة المنطقية للخصائص المميزة التي تتخذها السيادة لديه. فهي ملكية ولا تقبل الانقسام ولا التفويض ولا تخضع التمتع بها للانتخاب كما لا تخضع الأبقاء عليها له. لقد اقام (بودان) السيادة على اساس من فعل يتم مرة واحدة ولا يعقبه بعد ذلك اي فعل من شأنه ان يغير من جوهرها. انه شاء بذلك ان يجعلها خالدة متسامية. وبالتالي فأن اية سلطة اخرى ليس بمقدورها ان تطلب ممن يمسك بها ان يقدم حساباً، سواء تمثلت هذه السلطة بالبابا او الامبراطور. على المستوى الخارجي، او بالمجالس العامة، والبرلمانات، على المستوى الداخلي.

مع ذلك فأن (بودان) كان قد نظر الى المجالس العامة نظرة متميزة. ان تأكيدات بهذا الخصوص تبدو متناقضة. اذ انه يرى بأنه ((اذا ما كانت هنالك حاجة لأنتزاع الضرائب او لتجميع القوى او لتقوية الدولة لمواجهة العدو، فأن ذلك كله لا يمكن ان يتم الا عن طريق المجالس العامة للشعب، وعن طريق كل اقليم ومدينة ومنطقة)) ولكن يبدو ان (بودان) لم يجد في ذلك اي تناقض مع الطابع المطلق الذي تتميز به السيادة. فالرجوع الى المجالس العامة، مثلاً، يبدو بمثابة قوة اسناد للسيادة. صحيح انه، في بعض الاحيان، يمثل نوعاً من المضايقة بالنسبة لها، ولكنه بكل الاحوال لا يشكل ابداً عقبة.

وربما يمكن القول مع (فرانسوا هينكر) بأن (بودان)، وهو يقيم المجالس العامة بهذا الشكل، لم يكن يرفض الديمقراطية لذاتها. فالديمقراطية بحد ذاتها تبدو في نظر حزب ((السياسيين)) عادلة، ولكن واقعتهم كانت تدفع بهم الى الاعتقاد بعدم امكانية الاخذ بها. فالشعب لا يملك اية ثقافة سياسية، مما يجعل من الاخذ بالديمقراطية مستحيلاً، ولذا فإن (بودان) وباقي ((السياسيين)) مالوا باتجاه الملكية على الرغم من احتمال تطورها باتجاه الطغيان. ولكن تبقى الملكية التي تمسكوا بها ملكية معتدلة بشكل من الاشكال.

غير ان (الن) يذهب الى خلاف ذلك. لقد اكد (الن) بهذا الخصوص قائلاً: ((لقد كان (بودان) يرى انه في ظل الديمقراطية تقلد الاكثرية السلطة في الوقت الذي تكون فيه هذه الاكثرية، في احسن احوالها، مجرد جمهور جاهل، غبي، انفعالي، متلون يتغير من سنة الى اخرى. اذا ما تم الاخذ بالديمقراطية في مثل هذه الحالة فإن عدم الاستقرار والديماكوكية هما اللذان سيودان. وعند ذلك ستفقد كل امكانية في توفير الجربة الحقيقية. ولذا فإن (بودان) كان يرى بأن الديمقراطية لم يكتب لها التحقق مطلقاً)).

و (بودان)، فضلاً عن هذا، يرى بأن القاعدة الاساسية التي تركز اليها الديمقراطية، الا وهي المساواة، تبدو مناقضة لقانون الطبيعة، ولذا فإن تمسك الديمقراطية بهذه القاعدة يمثل نوعاً من

التمرد ضد الطبيعة. ان المساواة في القوة هي دائماً محض وهم.
فمهما كانت الحجج التي تعتمد في تأكيد هذه القاعدة الاساسية،
فأن الاقلية كانت دائماً هي التي تمسك بالسلطة. كتب (بودان)
قائلاً : ((ان الاصوات داخل المجلس (اي مجلس انتخابي) تحسب
عددياً، ولكن في الوقت الذي يفوق عدد المجانين والشريرين
والجهلة عدد العقلاء بآلاف المرات)). ثم يقول: ((ان الدولة
الديمقراطية تقوم دائماً لتعاكس تيار ونظام الطبيعة التي تمنح
القدرة على اصدار الاوامر الى الاكثر رصانة من الناحية العقلية)).
والذي نخلص اليه مما تقدم ان معارضة (بودان) للديمقراطية هي
معارضة مبدأية. ولم تقم على اساس من اعتبارات آنية، كما ذهب
الى ذلك (فرانسوا هينكر). ولا يبدو ذلك غريباً اذا ما تذكرنا ان
مثل هذه المعارضة كانت قد شكلت تياراً جارفاً سار فيه ليس فقط
(بودان) وانما القسط الغالب من مفكري عصر النهضة. ويكفي ان
نشير الى ان (هوبس) كان قد وقف الى جانب (بودان) في مثل
هذه المعارضة. كما سترى ذلك.

الفصل الثالث

* هوبس والسلطة المطلقة *

ثمة حقيقة تحكم فكر (هوبس) (١٥٨٨ - ١٦٧٩) السياسي

تتلخص في ان الصياغات الفكرية التي توصل اليها هي نتاج حالة

الخوف التي خضع لها. ومنذ عهد مبكر كان (جورج ليسون) في

كتابه ((فلسفة هوبس)) (١٨٩٣) قد فطن الى هذه الحقيقة. عندما

قال: ((ان سيرة الكاتب لاتنفصل عن سيرة الانسان)) و (هوبس)

كأنسان كان قد خضع لتأثيرات محيطه. فأفكاره هي (رد فعل لحالة

الخوف التي تحسها بأعتباره مواطناً، في زمن، وفي بلد تعرضا

للتقلبات بفعل الثورات)). ثم يعود الى القول: ((يبدو ان

المآسي السياسية التي غشت بلاده كانت قد حكمت تأملاته

المتعلقة بالدولة)). وبعد ما يزيد على النصف قرن يعود

(برتراندرسل) ليؤكد ما ذهب اليه (جورج ليون) حيث يقول: ان

(هوبس) ((يستبد به هاجس الخوف من الفوضى)). وربما هذا

يفسر، على حد اعتقاد (جورج برادو) اندفاعه في صياغاته الفكرية

نحو تلمس النظام السياسي الذي يكفل اقامة السلام والطمأنينة.

حتى ولو قام على اساس من السلطة المطلقة.

ولكن ما هو مصدر هذا الخوف الذي تمكن من (هوبس)، وما

هو، بالاحرى، مصدر هذه الفوضى التي تولد عنها هذا الخوف؟.

قد تشكل الاعتبارات الخاصة مصدراً لكل ذلك. فمن المعروف

ان والدته كانت قد ولدت قبل موعده ولادته. وقد حصل ذلك بفعل

الخوف الذي تولد لديها على اثر الانباء التي شاعت بخصوص التحضير لمعركة (ارمادا)، فوالدته كانت شديدة الحساسية تجاه الذعر الذي ولدته لدى الرأي العام البريطاني التحضيرات الهائلة التي قام بها ملك اسبانيا (فيليب) الثاني لهذه المعركة. ان هذا الذعر هو الذي جعلها تلد قبل موعد الولادة. ان هوبس نفسه كان قد عزا الى هذه الخاصية التي تميز بها ميلاده ما تميز به من شعور بالخوف. فقد قال: ((انا والخوف توأمان)). ولكن الذي نعتقده، هو ان الاعتبارات العامة كانت اشد تأثيراً في تكوين هذا الهاجس. وهذه الاعتبارات تتلخص بواقع انكلترة الاجتماعي والسياسي في الفترة التي عاش فيها (هوبس).

لقد كتب (جون هرمان راندال) في كتابه ((تكوين العقل الحديث)) مبيناً ان الطبقة البرجوازية في انكلترة ((كانت اقوى بكثير مما كانت عليه في فرنسا. وشعرت انها قادرة على تسلم قيادة الامور وصيانة القانون والنظام بنفسها.)) وفي هذه الفترة التي راحت فيها هذه الطبقة تسعى لتسلم قيادة الامور وصيانة القانون والنظام بنفسها عاش (توماس هوبس). بكلمة اخرى انه عاش في الفترة التي كان فيها الصراع الاجتماعي - الديني في اوج قمته، لاسيما عندما تجسد في ثورة عارمة هي الحرب الاهلية المشهورة. بلاشك ان انكلترة ما قبل الثورة لم يعد لها وجود، اذ ان سلطة مجلس العموم كانت تتعزز اكثر فأكثر، عبر هذه التوترات الدامية.

غير ان (هوبس) لم يدرك الوقت الذي اصبحت فيه انكلترة ملكية برلمانية تمارس فيها البرجوازية السلطة كاملة، اذ كان قد فارق الحياة.

ولكن بالمقابل كان قد ادرك جيداً الوقت الذي كانت فيه انكلترة تعيش هذه التوترات الدامية. وهذه التوترات الدامية كان لها انعكاسها على (هوبس) اذ تولد عنها هاجس الخوف الذي كان يستشعره بعمق. وهكذا نستطيع ان نخلص الى القول بأن هاجس الخوف الذي كان يستشعره (هوبس) هو رد فعل للتوترات الدامية التي تولدت عن الصراع الاجتماعي والديني الذي اتينا على متابعته. ان هاجس الخوف هذا حكم الصياغات الفكرية السياسية لهذا المفكر بقدر ما وجهها باتجاه البحث عن كل ما من شأنه ان يتجاوزه. ولاشك ان البحث عن السلام والطمأنينة قد كونا لدى (هوبس) الهاجس البديل عن هاجس الخوف على اعتبار ان وجود الاول يتضمن تجاوز وجود الثاني، ولكن الذي شغل بال مفكرنا، بشكل خاص، هو الوسيلة التي بموجبها يتم تحقيق السلام والطمأنينة ليتم تجاوز هاجس الخوف، وقد وجد هذه الوسيلة متمثلة في السلطة المطلقة.

ولكن لا بد من الاشارة الى ان تمسك (هوبس) بالسلطة المطلقة اذا كان قد مثل بالنسبة له وسيلة من اجل تجاوز مشكلة شخصيه ، فإنه كان قد مثل، في نفس الوقت وسيلة لتحقيق اغراض اخرى ذات بعد اجتماعي عام.

ولد (هوبس) في (١٥) مايس ١٥٨٨ في مدينة (مالمسبري)، وكان والده قساً بسيطاً تميز بطبع حاد كان قد ادى به، على اثر تصرف نزق قام به عند مدخل الكنيسة التي يعمل فيها، الى ان يهرب الى (لندن) حيث مات هنالك. اما ولده. فقد دخل المدرسة، وفي سن السادسة تعلم اللاتينية والاغريقية، وكان في سن الرابعة عشرة عندما اجاد ترجمة بعض مؤلفات (اوربيد). وفي عام (١٦٠٥) دخل جامعة (اوكسفورد)، وعلى اثر تخرجه عام (١٦٠٨) اقام علاقة ببعض العوائل النبيلة ليسافر بصحبتها ويتعرف على كل القارة الاوربية تقريباً.

ترتبط مؤلفات (هوبس) السياسية ارتباطاً وثيقاً بالواقع التاريخي الذي عرفته انكلترة. وهكذا عندما راحت الدعوة تتصاعد من اجل التقليل من امتيازات الملك، وضع كتابه ((عناصر الفلسفة: المواطن)) عام (١٦٤٢) ليكرسه للدفاع بشكل من الاشكال عن السلطة المطلقة. وعندما اندلعت الحرب الاهلية في انكلترة لجأ بمحض ارادته الى فرنسا وعلى اثر عودته الى انكلترة وضع كتابه الشهير لفياتان ((الوحش)) وذلك عام ١٦٥٠ ولاشك ان (هوبس) لم يقتصر على وضع هذين الكتابين، وانما كان قد وضع كتب اخرى تتعلق بالمنطق والرياضيات وفلسفة القانون.

المبحث الاول حالة الطبيعة: لقد كان (هوبس) مفكراً مادياً خضع في تكوينه الفكري لتأثير (ديمقريطس) والرواقيين في

الوقت الذي رفض فيه (أرسطو) رفضاً قاطعاً لاسميما فيما يتعلق
بنظريته الخاصة بالفكر الفطرية. ان نزعتة المادية هذه كانت قد
دفعت به الى توخي البحث عن العنصر الفاعل في العالم الطبيعي،
وقد وجدته، كما وجدته من قبل علماء الطبيعة، في الحركة. فالعالم
الطبيعي هو نظام آلي بحيث تحكمه الحركة. وكان من رأي
(هوبس) ان كل العمليات الطبيعية هي مظاهر معقدة للحركة التي
تخضع لها الطبيعة.

ان (هوبس) كان قد استفاد من هذه الخلاصة ليطبقها على الحياة
الانسانية، او بالاحرى على المجتمع. فهذا الاخير لا يعدو كونه نظاماً
آلياً فأساسه بالتالي الحركة وكذلك الحال بالنسبة للدولة، فهي في
نظرة انسان ((آلي)) اساسه الحركة المتمثلة بتوجه الانسان نحو
الانسان عن طريق اللغة وما يترتب على ذلك من فعل ورد فعل
هما، في الواقع، نوعان بدائيان من الاحساس: الرغبة والنفور.
فالاول سعي وراء ما يلائم العمليات الحيوية، والثاني نكوص عما
يسفر عن الاثر المضاد. ومن هذين النوعين البدائيين من الاحساس
راح (هوبس) يستخلص جميع الانفعالات والدوافع الاشد تعقيداً.
ولاشك ان موضوع الرغبة هو الخير، في حين ان موضوع النفور
هو الشر. ان المسرة هي الشعور بالخير، في حين ان الكدر هو
الشعور بالشر. والشر الاعظم هو الموت.

لقد لاحظنا ان الرغبة تتمثل بالسعي وراء ما يلائم العمليات

الحيوية. فالقاعدة التي تحكم السلوك هي ان الجسم الحي مدفوع بالغريزة الى المحافظة على حيويته او زيادتها. فالرغبة تتطابق مع هذا الاندفاع نحو المحافظة على الحيوية او زيادتها. وبكلمة اوضح ان الرغبة تتمثل بالمحافظة على الذات، والمحافظة على الذات معناها استمرار الوجود البيولوجي الفردي، والخير هو ما يؤدي الى هذه الغاية، والشر هو الاساس في تحقيق هذه الرغبة اي في المحافظة على الذات. واذا ما علمنا بأن الرغبة في المحافظة على الذات لا تتحقق بمنأى عن ضمان الامن، فإنه سيكون من السهل القول بأن الرغبة في الامن الذي بموجبه تتم المحافظة على الذات لا يمكن فصلها عن الوسيلة التي تتحقق بموجبهها، الا وهي القوة. لقد كتب (هوبس) في كتابه ((الوحش)) قائلاً: ((اني اجعل من الرغبة في القوة بعد القوة ميلاً دائماً لدى البشر. وليس مرد ذلك الى ان الانسان يأمل في قدر بالغ من المسرة، او انه لا يمكن ان يقنع بسلطة اكثر اعتدالاً، وانما لأنه لا يستطيع ضمان ما يملكه من اقتدار ووسائل عيش طيبة الا بالاستحواذ على المزيد من القوة)) وهكذا فإن اقل حاجة للأمن تساوي حاجة لا تنتهي الى القوة بجميع اشكالها، سواء في ذلك الثروة او المركز او الشرف او الشهرة. اي كل ما يمكن ان يمنع الدمار المحتوم الذي لا بد في النهاية ان يصيب الناس جميعاً.

ولكن لم لا يمكن للناس في ظل حالة الطبيعة ان يتعانوا كما

يفعل النحل مثلاً؟ ان (هوبس) يجيب على هذا التساؤل بالتأكيد على ان النحل في نفس الخلية لا يتنافس، فليست لدى افراده اية رغبة في التميز الواحد عن الآخر. اما الانسان فعلى خلاف ذلك.

من هذا المنطلق يحاول (هوبس) ان يرسم صورة لحالة الطبيعة التي وجدت قبل ان يوجد المجتمع. بكلمة اوضح، ان كل انسان في حالة الطبيعة لا تحركه سوى الاعتبارات الذاتية المتعلقة بأمنه وقوته، ولا اهمية بعد ذلك لسواه من البشر الا بقدر ما يمس ذلك. وعليه فان الانسان منافس للانسان الآخر. وهو يملك القدرة على ذلك لأنه مساو له من حيث الوسائل المتاحة، فإذا ما تعلق الامر بالقوة الجسمانية، على سبيل المثال، فإنه من الملاحظ بأن ((اضعف انسان يمتلك منها ما يكفي من اجل قتل الاكثر قوة، سواء تم ذلك عن طريق الخديعة او عن طريق الاتحاد مع الآخرين الذين يتهددونهم نفس ذلك الخطر الذي يتهددون)). انها المساواة في الكفاءة التي من شأنها ان تدفع بكل واحد الى ان يجهد من اجل تحطيم او قهر الآخر بحكم ما يملكه من حق مطلق، مساو لحق الآخر، ينصب على كل شيء ويتمثل في عمل كل شيء من شأنه ان يضمن الحفاظ على ذاته. ان النتيجة التي تترتب على ذلك هي الحرب الدائمة، ((حرب الواحد ضد الآخر)) و ((حرب الجميع ضد الجميع)) والحرب في مثل هذه الحالة لا تعني ((واقعة العراك الحالة)) وانما تعني، بالاحرى، الارادة الثابتة في العراك. وطالما

توجد مثل هذه الارادة فسوف تكون هنالك الحرب، وليس السلام، وفي ظلها سيكون الانسان ذئباً تجاه الانسان.

وفي ظل حالة الطبيعة، بخصائصها هذه، ((سوف لن تكون هنالك مكان للصناعة ذلك لأن ثمارها ليست اكيدة، وبالتالي فإنه سوف لن يكون هنالك اعمال للأرض ولا ملاحه ولا استعمال للبضائع التي من الممكن ان تحمل عن طريق البحر، ولا ابنية مريحة، ولا اية وسيلة للتنقل او لنقل الحاجيات. واذا ما كانت تقتضي المزيد من القوة فإنه سوف لن تكون هنالك معرفة بوجه الارض، ولا قياس للزمن، ولا فنون ولا آداب، ولا مجتمع. والانكى من كل ذلك هو وجود الخوف الدائم وخطر الموت العنيف)). وفي ظل حالة الطبيعة تكون الحياة مطبوعة ((على الوحدة والفقر والفضاضة، كما تكون بليدة وقصيرة)). وفي ظل حالة الطبيعة، بخصائصها المميزة الآنفه الذكر، سوف لن يكون هنالك وجود لما هو عادل وغير عادل ((فحيث لا توجد هنالك قوة عامة لا يوجد هنالك قانون، وحيث لا يوجد قانون لا يوجد ما هو غير عادل. ان القوة والخديعة في الحرب هما الفضيلتان الاساسيتان)). وفي ظل حالة الطبيعة لا وجود للملكية ولا وجود لما هو لي وما هو لك بشكل متميز الواحد عن الآخر. وانما ((يعود الى الشخص فقط ما يستطيع ان يأخذه، وهو يعود اليه بقدر ما يستطيع ان يحتفظ به)) تلك هي حالة الطبيعة.

والذي تراه هو ان ادراك الفحوى الحقيقي لحالة الطبيعة لدى

(هوبس) لا ينفصل عن الواقع الاجتماعي الاقتصادي لأنكلترة في
الفكرة التي عاش فيها.

لقد تابعنا هذا الواقع من قبل، لذا فأننا نكتفي هنا القول بأن
حالة الطبيعة لدى (هوبس) هي حالة عراك دائم طالسا انها تمثل
حالة حرب الفرد ضد الفرد، وحرب الجميع ضد الجميع، والانسان
في ظلها لا يعدو كونه ذئباً تجاه الانسان الآخر. ان حالة العراك
الدائم التي تتميز بها حالة الطبيعة قد تكون تعبيراً عن الاضطرابات
والحروب التي عاشت في ظلها انكلترة، لاسيما في اعقاب العهد
الفكتوري، بالشكل الذي رأيناه من قبل. ان هذه الاضطرابات
والحروب كانت في الحقيقة دائمة، وقد اقترنت بقتولات عديدة
امتدت الى الملوك انفسهم.

لقد سبق ان اشرنا الى ان هذه الاضطرابات والحروب الدائمة
كانت قد تسببت في تكوين ((هاجس الخوف)) لدى (هوبس).
ولابد ان نشير هنا الى انها كانت قد خلقت اللوحة التي رسمها
لحالة الطبيعة، بقدر ما كانت هذه الاضطرابات والحروب الدائمة
تعبّر في حدود تصوره عن الانانية لتبدو بالتالي باعتبارها حرب
الانسان ضد الانسان، وحرب الجميع ضد الجميع، ويكون الانسان
خلالها ذئباً تجاه الانسان الآخر.

وربما يمكن ان نضيف بأن (هوبس) وهو يرسم صورة حالة
الطبيعة. بخصائصها الأنفة الذكر، شاء ان يعبر عن الميكانيكية

التي تحكم الطبقة البرجوازية الانكليزية ليجعل من واقعها
الفعلي مبرراً لوجود السلطة المطلقة. ان البرجوازية الانكليزية في
الفترة التي عاش في ظلها (هوبس) كانت قد تسرعت النزعة
الميركانتيلية ورائها. وربما يمكن القول بأنه مع انتهاء العهد
الميكثوري لم يعد تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية مستساغاً
في نظر هذه الطبقة الاجتماعية. وربما هذا يفسر، الى حد بعيد،
مهاجمتها العنيفة لأحتكارات الدولة، مهاجمة عنيفة. بكلمة اوضح
ان البرجوازية الانكليزية في الفترة التي عاش في ظلها (هوبس)
كانت قد تحولت باتجاه النزعة الليبرالية. وهذه النزعة تقوم في
الاساس، كما هو معروف، على المنافسة التي تتحكم فيها المصالح
الفردية بالدرجة الاساسية. والمنافسة تتخذ في الحقيقة شكل
الأختراب الاقتصادي ما بين الافراد يكون فيها البقاء لمن هو اقوى
من الناحية الاقتصادية. فبين ظهراي طبقة ((الجتلمان)) كان
الانسان يبدو ذئباً على حد تعبير (روجيه لابروس) ان (هوبس)
شاء التعبير عن واقع المنافسة هذه، وذلك من خلال الصورة التي
رسمها لحالة الطبيعة. بكلمة اوضح ان حالته الطبيعية لاتعدو كونها
حالة المنافسة التي تشكل الميكانيكية التي تحكم النشاط الاقتصادي
للطبقة البرجوازية.

وربما يكون (هوبس) قد استفاد من هذه الصورة ليبرر تدخل
الدولة في جوانب من الشؤون الاقتصادية. وقد يكون هذا

الاستنتاج صحيحاً اذا ما تذكرنا بأن (هوبس) كان يرى، على حد اعتقاد الاقتصادي الفرنسي (هنري دني)، ضرورة تدخل الدولة من اجل ان لا يبقى احد عاطلاً، ومن اجل تحديد النفقات الخاصة للرعايا)). ولاشك انه بذلك شاء ((ان يجعل من السلطة الملكية المطلقة الاداة الاساسية في ضمان توازن المصالح)) ضمن اطار حالة المنافسة هذه.

المبحث الثاني : قوانين الطبيعة. لقد لاحظنا ان (هوبس) يجعل من حالته الطبيعية صنواً للرغبة وضدها، اي النفور. ولكن، في نفس الوقت يرى ان الطبيعة البشرية لا تتميز بخضوعها لمبدأ الرغبة والنفور فقط، وانما تخضع كذلك لمبدأ العقل. بكلمة اوضح، اذا كان مبدأ الرغبة والنفور يؤدي الى وجود حالة الطبيعة فأن مبدأ العقل يؤدي الى الخروج منها والى اقامة المجتمع. ((فالعقل يعلم الناس ان يسارعوا بحل يناقض حالة الطبيعة)) فالعقل هو قوة تنظيمية يصبح السعي في ظلها وراء الامن اكثر فعالية، وبالتالي المحافظة على الذات اكثر جدية. ولاشك انه على قوة العقل التنظيمية يتوقف الانتقال من حالة الطبيعة الى حالة المجتمع.

ولاشك ان هذا الانتقال لا يتم بشكل اعتباطي وانما يتم وفقاً لقوانين الطبيعة. فهذه القوانين تقرر ما يعمل به كائن عاقل من الناحية النظرية لو نظر في غير ما تحيز الى علاقاته بالغير من حيث

ما لها من تأثيرات على امنه هو. ان الطبيعة ((هي مبادئ او قواعد عامة مكتشفة من قبل العقل من شأنها ان تحول دون قيام الانسان بأي عمل يمكن ان يؤدي الى تحطيم حياة الانسان او يعيق المحافظة على ذاته. كما من شأنها من جهة اخرى ان تؤدي الى اهمال عمل ما يمكن، عن طريقه، التفكير بأن حياته بذاتها وهي قائمة في عزلتها قادرة على ان تكون في حماية افضل.)) فُقانون الطبيعة على حد قوله ((هو ما يهليه العقل السليم الذي يعلم الاشياء التي يجب عملها والاشياء التي يجب استبعادها من اجل المحافظة المستمرة على الحياة والاعضاء بقدر ما موجود فينا.)). و(هوبس) يذكر لنا تسعة عشر قانوناً طبيعياً غير انه يؤكد، بوجه خاص على قانونين طبيعيين رئيسيين.

والقانونان الطبيعيان الرئيسيان، في نظر (هوبس)، يتمثلان بالبحث عن السلام وبالدفاع عن النفس بكل الطرق المتوفرة. وعلى ذلك نستطيع ان نقول بأن المحافظة على الذات تبقى النقطة المركزية في فكر (هوبس)، ولكنها مع قوانين الطبيعة ستكتسب صيغة منظمة. والمحافظة على الذات عندما تكتسب مثل هذه الصيغة المنظمة ستدفع الى التعاون وهي بذلك تكون اكثر فعالية. فمن اجل تحقيق السلام يسعى الانسان الى امنه، ولكنه ليس بمقدوره ان يقوم بذلك لوحده. ذلك لأنه في مثل هذه الحالة سيمكن القول بأن له حقاً في ان يأخذ او يفعل ما يرى انه مؤد الى غايته، وعندما ستكون ازاء حالته الطبيعية مرة اخرى. ولكن

(هوبس) يؤكد بأنه ينبغي ان يكون الانسان ((راغباً في السلام والدفاع عن النفس حين يكون الآخرون راغبين ايضاً، وبقدر ما يراه لازماً لذلك وان يكون مستعداً لتأكيد هذا الحق بالنسبة الى جميع الاشياء التي تؤدي الى ذلك، وان يكون مفتشاً بقدر من الحرية تجاه الآخرين مساو لذلك القدر الذي يسمح به للآخرين تجاهه)). وهكذا نرى ان الشرط الرئيسي الذي يقوم عليه الامن هو الثقة المتبادلة، وهذه بذاتها تجعل من امكانية التعاون ما بين الناس ممكنة. وفي ضوء ذلك يتلمس (هوبس) ضرورة الاتفاق على التنازل عن الحق المطلق المنصب على كل شيء والمتمثل في كل شيء، ذلك الحق الذي يمتلكه كل واحد بشكل مساو للآخر وهو يعيش في حالة الطبيعة. مما تترتب عليه حرب الواحد ضد الآخر وحرب الجميع ضد الجميع كما رأينا من قبل.

ولكن اذا ما اخذنا بنظر الاعتبار الطبيعة الانسانية فأننا سنلاحظ بأن مثل هذا الاتفاق، على الرغم من وجود الخشية من الموت، في حالة عدم قيامه وعلى الرغم من وجود مبادئ العقل التي تقضي بقيامه، سوف لن يتبع ما لم توجد قوة لا يمكن ان تقاوم، قوة مجهزة بالعقاب وقابلة للمشاهدة العيانية وقابلة لأن تكون موضع تحسّن. ذلك لأن العقود ((بدون سيف، ليست اكثر من كلمات)). ولكن من سيمثل هذه القوة التي لا يمكن ان تقاوم؟ انه بلا شك الدولة، ((ذلك الآله الفاني الذي ندين له، بعون الآله الخالد،

بسلامتنا وطمأنينتنا.)) على حد تعبير (هوبس). وهي لا تعدو كونها انساناً آلياً .

ولكن من يقوم بتكوينها؟ وكيف؟ بلا شك ان الناس الطبيعيين هم الذين يقومون بتكوينها، وذلك عن طريق حلف ارادي يعقد ما بينهم وذلك بقصد توفير الحماية لأنفسهم، والخروج، دونما خوف من السقوط مرة اخرى، من حالة الطبيعة المرعبة.

المبحث الثالث : العقد الاجتماعي: يتميز الانسان، في نظر (ارسطو) بكونه اجتماعياً بالطبيعة، وهو، بالتالي مواطن بالطبيعة،

فالمجتمع السياسي كان دائماً يمثل واقعة طبيعية. أن (هوبس) لا يتردد عن القول وهو يستعرض آراء (ارسطو) هذه: انها لسخافة. ان الطبيعة لم تدمغ الانسان بغريزة الاجتماعية، فالإنسان لا يبحث عن اصحاب إلا بدافع المصلحة، وبدافع الحاجة. ((ان المجتمع السياسي هو ثمرة اصطناعية لحلف ارادي وحساب مقصود)) على حد تعبير (جان جاك شفالیه)، انه بالاحرى ثمرة اصطناعية لعقد.

لم يكن (هوبس) مبتكر لفكرة العقد، فهي ترجع في اصولها الى (ابيقور)، وربما ترجع الى ابعد من ذلك. انها تمثل مظهراً من مظاهر التقصي العقلاني عن اصل السلطة. ان مثل هذا النوع من التقصي كانت تهيمن عليه فكرة مسبقة تستهدف اضعاف السلطة، او بالاحرى تحديدها، وذلك بأقامة حقوق الرعايا بشكل عقلاني لتكون في مواجهة حقوقها. ويستبعد تماماً ان يكون (هوبس) قد استوحى

فكرة العقد عن اصولها هذه. غير ان (جون هرمان راندال) في كتابه ((تكوين العقل الحديث)) يرى ان فكرة العقد ترجع كذلك الى الفكر الروماني وفكر العصور الوسطى. وقد قامت نظرية الامبراطورية الرومانية على القول بأن كل سلطة وكل حق في وضع القوانين يعودان الى الشعب الروماني غير ان الشعب تنازل بموجب قانون شهير Lex Regia عن هذه الحقوق للأمبراطور ((فجميع حقوق الشعب الروماني وجميع سلطاته انتقلت بموجب هذا القانون الى الامبراطور. وله وحده حق وضع القوانين وحق تفسيرها.)) وعندما تم احياء القانون الروماني في العصور الوسطى انتبه الامبراطور الى هذه النظرية واتخذها سلاحاً ضد سيطرة الكنيسة، ثم تبعه في ذلك جميع الامراء. وقد انسجمت هذه النظرية بصورة طبيعية مع المذاهب السياسية في العصور الوسطى، التي اعتبرت جميع العلاقات بين الحاكم والمحكوم واجبات متقابلة. ان فكرة العقد بمضمونها الروماني هذا قد تشكل احد مصادر فكرة العقد لدى (هوبس) ولكنه ليس المصدر الحاسم.

ولكن لابد من الاشارة الى ان فكرة العقد كانت قد شاعت في العصور الوسطى لدى رجال الدين. ان هؤلاء كانوا قد ميزوا ما بين عقدين. بموجب الاول يكون الناس الذين يعيشون في عزلة الواحد عن الآخر، في ظل حالة الطبيعة، مجتمعاً. بينما بموجب الثاني ينقل المجتمع الذي تكون بهذا الشكل، او يتنازل عن

سلطاته مستخدماً كوسيلة بعض الشروط، بعد ان يكون قد نصب على نفسه سيداً صاحب سيادة. ان فكرة العقد هذه، هي الاخرى، قد تشكل مصدراً من مصادر العقد لدى (هوبس).

مع ذلك لا بد من الاشارة الى ان (هوبس) كان قد تعامل مع كل هذه المصادر على طريقته الخاصة ليمنح فكرة العقد مضموناً متميزاً خاصاً به.

لقد رأينا من قبل (بودان) وهو ينظر للسيادة ولكنه لم يحاول ابداً ان يبحث في اصولها. فهي قد وجدت وكفى، تماماً كما هو الحال بالنسبة للخالق. هذا فضلاً عن ان القول بأننا نقاها عن عقد من شأنه ان يضعف منها. ان (هوبس) كان قد ادرك مدى القوة التي يستطيع ان يضيفها على السيادة المطلقة و غير القابلة للأنقسام اذا ما اقامها على اساس من عقد. لقد ادرك ان ذلك ممكناً اذا ما تم تجاوز الثنائية التي اقترحها رجال الدين في العصور الوسطى ليتم القول بوجود عقد واحد يحتوي مضمون العقدين اللذين اقترحهما رجال الدين في العصور الوسطى.

ان (هوبس) يرى بأن الناس الطبيعيين كانوا بموجب نفس الفعل قد اقاموا مجتمعاً سياسياً، وخضعوا لسيد، لصاحب سيادة، بكلمة اوضح ان (هوبس) يرى، تماماً كما هو الحال بالنسبة

للقانونيين، بأنه قبل ان يعقد العقد الذي انبثقت عنه الحياة الاجتماعية او بالاحرى الدولة، كان لابد ان يكون قد وجد شكل من اشكال الهيئة الموسعة لتكون الجهة المؤهلة الوحيدة لتقرير نقل الحقوق الطبيعية، والذي بدلالته فقط كان ينبغي ان ينظر الى القرار الذي اتخذ بأكثرية الاصوات بأعتبره التعبير الحاسم عن ارادات الافراد في هذه الهيئة. ولكن ما هو الحال لو تصورنا وجود اقلية مستعدة للأنتفاض بوجه هذا القرار لتتحرر منه؟ ان الدولة بعد ان تكون قد تكونت، قادرة على ان تستخدم كل حقوقها ضد هذه الاقلية، وان تعتبر نفسها في حالة حرب ضدها. ان مناقشات الهيئة الموسعة كان من الممكن ان تنصب على موضوعات متعددة، ولكن الموضوع الاكثر اهمية كان يتعلق بالشروط المتعلقة بأستتباب السلام. وهذه الشروط كانت قد لخصت في مادة تقضي بأنه ينبغي ((ان لا يكون هنالك اي شخص يمتلك سبباً عادلاً لخشية الآخرين طيلة الوقت الذي لا يكون فيه قد وجه اهانة الى الآخرين.)) ولكن مثل هذا الالتزام سوف يبقى في نظر (هوبس) مجرد التزام نظري اذ لم يتركز الا على مجرد تحذير شعبي. ان الخبث الانساني لا يسمح الا بتصور مدى عقم مبدأ لا يتمتع الا بقيمة اقناعية. فمن اجل ضمان الالتزام لا تكفي العقود لوحدها، وانما ينبغي ان تقترن بهذه العقود عقوبات زاجرة. فقد قال (هوبس): ((العقود بلا سيف مجرد كلام))، وهذا ما سبق ان اشرنا اليه من قبل. ان الحق في ايقاع العقوبات او بالاحرى نقل هذا الحق الى جهة معينة، يتمثل

بالتزام الجميع بعدم القيام بأي معارضة طويلة الوقت الذي يمارس فيه وكيلهم هذا الحق.

ولاشك انه في نفس الوقت الذي تم فيه الاتفاق على العقد انبثق المجتمع السياسي (الدولة). ولم يكن كافياً من اجل ان ينبثق هذا المجتمع السياسي ان تتفق عدة ارادات وانما كان من اللازم، اكثر من ذلك، ان تندمج هذه الارادات اندماجاً حاداً. اذ ان ذلك وحده كفيلاً بضمان استتباب السلام وضمان الدفاع. بكلمة اخرى ان هذا الاندماج ينبغي ان يكون على درجة بحيث انه ينتهي الى صنع ارادة واحدة. وذلك يتحقق في نظر (هوبس) اذا ما اخضع كل واحد ارادته لأرادة جهة اخرى (انسان، مجلس). ان الخضوع يتمثل بالتوقف عن مقاومة هذه الارادة وعندما يكون قد تم ذلك فأن كل واحد يكون قد نقل الى الارادة التي تم اختيارها الحق بالتصرف بقدراته وهكذا فأن الارادة التي سوف تتركز فيها كل الارادات الخاصة سوف تجمع في يدها ((قوى كبيرة الى درجة، بحيث ان الرعب الذي تولي به، بسبب ذلك، كفيلاً يصوغ كل الارادات بالشكل الذي يضمن الامن والسلام والوفاق)). ان تركز كل الارادات الخاصة في الارادة التي وقع الاختيار عليها سيضمن وجود اتحاد متين. ان هذا الاتحاد بعد ان يكون قد وجد فأن المجتمع السياسي سيكون هو الآخر قد وجد، وخضع الافراد فيه لسيد او صاحب سيادة.

وتنبغي الاشارة الى ان الافراد لم يتعاقدوا مع هذا السيد،

صاحب السيادة، وانما تعاقدوا فيما بينهم. فقيما بينهم اتفقوا على التنازل لمصلحة هذا السيد، صاحب السيادة عن كل حق وكل حرية من شأنهما ان يضرا بالسلام. وقد اورد (هوبس)، من اجل تبيان مضمون هذا العقد، الصيغة التي تم فيها وهي ((اني اخول واتنازل عن حقي في ان احكم نفسي لهذا الرجل او هذه المجموعة من الرجال، بشرط ان تتخلى له، انت كذلك، عن حقك وان تخوله كل ما يقوم به من افعال، وذلك بالطريقة نفسها.))

ان (جورج ليون) كان قد اوضح هذا المضمون بالقول: ((ان كل واحد يكون قد نقل الى الارادة التي تم اختيارها الحق بالتصرف بقدراته الخاصة به.)) ولاشك ان الناس الذين تعاقدوا بهذا الشكل، سيكونون، بموجب هذا العقد، مقيدين، في حين ان هذا السيد، صاحب السيادة، سوف لن يكون مقيداً. وهكذا نرى

(هوبس) يتخلص بهذه الطريقة عما كان سبباً في الضعف الذي تتميز به الثنائية الآتفة الذكر، والذي يتجسد في بذرة النزاع الذي لايمكن تحاشيه ما بين حقوق الجمع الذي ارتقى الى مستوى ((الشخص))، الى مستوى ((الشعب)) وصاحب السيادة الذي يمثل شخصية الدولة. ان (هوبس) الذي لم يفكر مطلقاً في اضعاف السلطة كان يطمح الى تقويتها بشكل غريب، وذلك بمنحها حقوقاً هائلة.

ان (هوبس) كان ينطلق من حقيقة قانونية مؤداها ان الفرد وحده

هو الذي يملك الحقوق ويستطيع ان يتصرف بها. ولكن منذ ان يتم انخراط الافراد في المجتمع السياسي فأُن حقوقهم سوف تضمّن اذا لم تختف ، ومثله التصرف بها، اذ ان فرداً ما سيعمل بأسم هذا المجتمع كله بأعتباره وكيله المفوض او ممثله. فأذا لم يوجد مثل هذا الوكيل فسوف لن يكون للمجتمع السياسي وجود فعلي ايّاً كان، وانما سيكون مجرد جمع في ظله كل واحد يقرر بطريقته الخاصة وعلى حسابه الخاص. ان الجمع اذا ما اخذ بكليته سوف لن يتمتع بصفة من شأنها ان تسمح بالتعامل معه بأعتباره فردية متميزة، انه سوف لن يمتلك ولا يستطيع ان يتحدث عن نشاط خاص به، غير ان الامر سيتغير مع وجود المجتمع السياسي او بالاحرى مع وجود هذا الوكيل السيد، صاحب السيادة. اذ ان ((ارادته ستكون بمثابة ارادة كل واحد، بحيث انه يستطيع ان يستخدم قوته ومصادره من اجل السلام والدفاع المشترك)). ولذا نرى (هوبس) يؤكّد بأن المجتمع هو مجرد خرافة، اذ انه لايعني الا الحاكم، فأذا لم يكن هنالك حاكم فسوف لن يكون هنالك مجتمع. وهذا يصدق، بوجه خاص، بالنسبة للدولة، ذلك لأن (هوبس) لم يكن يميز ما بين المجتمع والدولة.

ولكن ما هي حقيقة هذا العقد؟ لقد اكد (برتراند رسل) بهذا الخصوص قائلاً : ((لست اظن ان هذا ((العهد)) كما يسميه (هوبس) عادة) يمثل حادثة تاريخية محددة، فمما يتعارض مع

الحجة بالتأكيد ان نظن كونه كذلك، انما هو اسطورة مفسرة،
تستخدم لتشرح لم يخضع الناس، ولم ينبغي ان يخضعوا للقيود
على الحرية الشخصية.))، وهذا ما يؤكده (جورج سباين) عندما
يقول : ((فلا يكون هذا عقداً الا كأسلوب في التعبير فحسب. انه
بالمعنى الصحيح خرافة منطقية تعوض ما في نفسية الانسان من
خرافة مضادة للأجتماع.))

المبحث الرابع : الدولة والحقوق الفردية :

مهما تكن حقيقة العقد، فأن الذي يترتب عليه هو ان صاحب
السيادة سيمسك ((سيف العدل)) و ((سيف الحرب)). ولكن في
تملكه لهذين السيفين ينبغي وجود صاحب سيادة واحد. انه الذراع
التي تضرب والرأس الذي يقرر. ان حق السيف يمنح في الواقع
صاحب السيادة القدرة على استخدام القوة التي تحت تصرفه،
وذلك طبقاً لرغبته، دون ان يقدم حساباً امام اي احد. وبمقدور من
يمسك بالسيف ان يقرر متى يشاء استخدام هذه القوة. واذا ما وجد
من يقرر الى جانب من ينقذ فأنه سيكون من الوهم الكلام عن
سيادة.

وصاحب السيادة هو الذي يحدد ما هو لي وما هو لك، ما هو
عادل وما هو غير عادل، ما هو شريف وما هو غير شريف، وما هو
خير وما هو شر. ان هذه التحديدات هي التي تشكل ما يسمى
بالقوانين المدنية. فالقوانين المدنية على حد تعبير (هوبس) في
كتابه ((الوحش)) ((هي، بالنسبة لكل واحد من رعاياه، القواعد

التي تقرر الدولة نفسها تطبيقها، سواء عن طريق الكلام، او عن طريق الكتابة، او عن طريق اي مؤشر آخر دال على ارادتها، وذلك في تمييز الشرعي عن غير الشرعي)).

ولكن قد يقال بأن مثل هذه القوانين قد تأتي مناقضة لقوانين الطبيعة. فكيف يتم حسم الامر؟ ان (هوبس) لم يقلق بصدد مثل هذا الاحتمال، اذ يرى بانه غير قابل للتحقق. ففي كتابه ((المواطن)) يرى (هوبس) ان القوانين المدنية تقوم وهي متوافقة مع قوانين الطبيعة. وفي كتابه ((الوحش)) يعود الى هذا الموضوع مرة اخرى ليؤكد بأن القانون الطبيعي يعترف مسبقاً بالعدل وبالفضائل الاخرى التي تتأني عنه. ولكن في الحقيقة هذه الفضائل ما هي الا خاصيات تهيء الاستعداد للسلام. وبمجرد ان تكون الدولة قد قامت لتحقيق مثل هذا الاستعداد للسلام فأن ((هذه الخاصيات تصبح قوانين حالة، وهذا ما لم تكنه من قبل.. اذن انها ستصبح قوانين مدنية، بقدر ما تلزم السلطة التي تتمتع بالسيادة الافراد بطاعتها.)) فقوانين الطبيعة، في مثل هذه الحالة، ستشكل، بهذا المعنى، جزءاً من القوانين المدنية.

لقد كتب (هوبس) في كتابه ((الوحش)) بهذا الخصوص قائلاً :
((القانون المدني والقانون الطبيعي ليسا بصنفين مختلفين وانما هما، بالاحرى، جزءان مختلفان للقانون، جزء مكتوب يدعى قانون مدني، وجزء آخر غير مكتوب يدعى قانون طبيعي. ولكن الحق

الطبيعي، أي الحرية الطبيعية للإنسان من الممكن أن تضيق أو تقلل بموجب القانون المدني. بكلمة أخرى أن المشرع لا يملك غاية أخرى إلا وضع تقييدات من هذا القبيل بدونها لا يمكن أن يقوم أي سلام. والقانون لم يوضع في العالم لغرض آخر غير تحديد الحرية الطبيعية الخاصة بالأفراد الخاصيين وذلك ليس فقط لغرض أن لا يضر أحدهم الآخر، وإنما كذلك لضمان تعاونهم فيما بينهم واتحادهم ضد العدو المشترك))

غير ((أن صاحب السيادة يبقى بكل الأحوال هو المشرع. وبصفته هذه سوف يجد نفسه فوق القوانين. اليست هي من عمله؟ اليس هو الذي يقوم بإلغائها؟ ولنفترض أن أحدهما لم يعد يروق له، فليس امامه إلا أن يلغيه ويضع آخر بدلاً عنه. وإذا ما كان بمقدوره أن يتملص منه فإنه يكون بمقدوره أن يتحرر منه. أن هذا الكائن الحر بمقدوره أن يكون حراً في أي وقت يشاء. فليس بمقدور أحد أن يكون ملتزماً إزاء نفسه، فالقدرة على التقييد هي القدرة على التقيد)) وهكذا نرى أن الدولة وصاحب السيادة الذي يجسد الدولة لا يلتزمان بالقوانين المدنية، إذ انهما يجدان نفسيهما دائماً فوقها.

ولكن أين هي حقوق الأفراد؟ أن الحقوق الطبيعية كانت قد توارت بتنازل الأفراد عنها بموجب العقد الاجتماعي لصالح صاحب السيادة، ومن الآن فصاعداً فإن الحقوق التي يتمتع بها الأفراد هي

الحقوق التي يقررها صاحب السيادة بمحض ارادته، وخارج هذه
الارادة لا توجد هنالك حقوق يستطيع الافراد التمسك بها.
فحق الملكية، على سبيل المثال، وهو من اهم الحقوق المدنية،
لا يتأني الا عن الدولة. فقول ان تنشأ الدولة كان كل شيء يعود
الى الجميع. ولكن مع نشوء الدولة تغيرت الحال. ((ان الملكية -
على حد قول (هوبس) في كتابه ((المواطن)) - نشأت مع نشوء
الدول، وأصبح لكل واحد ما يمكن التمسك به، ولكن بأسم الدولة
وعن طريق الدولة)) فالدولة هي التي تؤسس الملكية ((ان
ملكيتكم لا تكون كذلك (اي ملكية) ولا تستمر الا بالقدر الذي
يروق للجمهورية)) وكل اضرار بالدولة هو اضرار بالملكية. والذي
يترتب على هذا ان الملكية لا تمثل بالنسبة للمواطن حقاً الاتجاه
مواطنيه ولكنها لا تبدو كذلك مطلقاً بالنسبة للدولة. فلا يستطيع ان
اتمسك بالملكية باعتبارها حقاً تجاه صاحب السيادة.

وهذا يصدق كذلك بالنسبة للحق في التفكير او بالاحرى بالنسبة
لحرية الفكر. ان (هوبس) يرى في القول بأن معرفة ما هو خير
وما هو شر تعود الى كل واحد بصفته الخاصة هو نوع من الهرطقة
المفسدة ((التي تتناقض مع مبدئنا القاضي بأن قواعد الخير والشر
هي قوانين مدنية، وان صاحب السيادة الشرعي يضيف صفة العدل
على كل ما يأمر به)) و (هوبس) يرى في مثل هذا القول غلطة
شيطانية كان الله قد حذر ابانا الاول منها عندما قال له ((لا تأكل من

الشجرة الخاصة بعلم الخير والشر)). ان (هوبس) يرى بأن كل
 المعارف : الميكانيك وفن البحرية وفن البناء الخ... التي جرت
 العادة على ادراجها تحت اسم الفلسفة والتي لم تكن موضع تعليم
 من قبل السيد المسيح، تقتضي منا ان نتعلمها عن طريق التسببات
 العقلانية اي ((بمتابعة النتائج بعد الرجوع الى التجارب لتكون
 نقطة الانطلاق.)) بكلمة موجزة، ان كل العلوم سوف تكون تحت
 وصاية الدولة، سواء متمثلة في شخص رئيسها او في شخص
 الحكام الذين فوضوا من قبله. وذلك بسبب ما تقتضيه من تسببات
 عقلانية انسانية. ان التسببات العقلانية الانسانية قد تكون مصيبة
 وقد تكون خاطئة، وعليه فأنها، عندما تتعلق بقضايا فلسفية، قد
 تكون قادرة لاسيما عندما تكون خاطئة على تسبب الاضطراب بين
 افراد الشعب. وعندما تكون قادرة على احداث التمردات. وعليه
 فإنه سيكون من الضروري ان يوجد من يضع حدا لمثل هذا
 النزاع، كيما لا يؤدي الى تهديد السلام العام. بكلمة اخرى، ينبغي
 ان يوجد من يقرر ((ما اذا كان هذا الذي تم استنتاجه قد استنتج
 بشكل جيد)). ولكن من سيكون هذا الحكم؟ بلا شك انه من
 الصعب الرجوع الى الوحي ذلك لأن السيد المسيح لم يضع
 قواعد بهذا الصدد ((فهو لم يأت الى هذا العالم من اجل ان يعلم
 المنطق.)) فالذي يحصل هو ان المحكمين سيكونون ((اولئك
 الذين هم الرؤساء في كل دولة.)) وهكذا فإن الدولة، اي صاحب
 السيادة هو سيد العلم والفلسفة، وعليه اذا ما ثار خلاف حول

معاني الكلمات او التعابير فأن الجدل الذي قد يكون من طبيعة مهددة للسلام العام سيكون بحاجة لتحديدات حاسمة، وسيكون على الحكام القيام بذلك. ومن هنا بلا شك يتأنى الدور الواسع للدولة في ميدان الثقافة والتربية.

لابد ان نشير الى ان (نورثكوت باركنسون) يرى ان ما تنازل عنه الافراد، بموجب العقد، هو الحقوق السياسية، في حين انهم كانوا قد احتفظوا، بالمقابل، بما هو اساس من حريتهم. وهكذا فأنهم كانوا قد احتفظوا ((بحرية الشراء والبيع، والطرق الاخرى في التعامل معاً، وبأختيار اقامتهم وتصاهرهم وحالتهم في الحياة، وتهذيب اولادهم كما يروق لهم.)) والذي نراه هو ان الافراد لم يتنازلوا فقط عن الحقوق السياسية وانما تنازلوا كذلك عن الكثير من الحقوق المدنية والدينية. فحق الملكية الذي تنازل عنه الافراد، كما رأينا ذلك، هو ليس حقاً سياسياً، كذلك الحال بالنسبة للحقوق المرتبطة بحرية التفكير وحرية العبادة الخ فهي الاخرى ليست حقوقاً سياسية.

والحرية، اين مكانها في فكر (هوبس)؟
ان (هوبس) يرى بأن الانسان يتمتع بالحرية في الحدود التي لا توجد فيها قوانين، وعليه فالحرية هي ((سكوت القانون)) على حد تعبيره. غير ان الحرية بهذا المعنى لا وجود لها، وذلك بسبب افتقاد الانسان لحرية الارادة. لقد انكر (هوبس) حرية الارادة انطلاقاً

من نوع من المادية الميكانيكية التي نفذت الى الفلسفة تحت
 تأثير تطور علم الفيزياء على يد (نيوتن)، فعلى غرار علم
 الميكانيك الذي تحكمه قوانين الضرورة الثابتة التي تعير اهتماماً
 لكل ديناميكية فيزيائية، يتم الاقرار بوجود تسلسل شديد ما بين
 الوقائع الفعلية المختلفة. ان العلاقات ما بين هذه الوقائع تتخذ
 شكل السلاسل المستمرة التي تفرض وجود تعاقب زمني او مكاني.
 ان متابعة الاستمرارية ما بين الظواهر العقلية المختلفة تدفع الى
 البت بوجود تسلسل سببي ضروري لا يتيح لأي احد التخلص منه.
 ان الحرية الداخلية باعتبارها نوعاً من عدم التحديد سوف لن يكون
 لها، ضمن اطار هذا المفهوم، اي مكان. ذلك لأنها سوف تعني
 الانقطاع في التسلسل السببي، ومثل هذا الانقطاع لا يمكن ان
 يتحقق مثلما لا يمكن ان يتحقق تصدع الاستمرارية الزمانية او
 المكانية. ان حرية الارادة سوف لن تعدو كونها فراغاً سيكولوجياً
 غير معقول تماماً كما هو الحال بالنسبة للفراغ الزماني والمكاني
 ضمن اطار استمرارية طبيعية. انها ستكون بمثابة ((نتيجة بدون
 سبب)). وهكذا فإن الانسان يبدو محدداً بذاته، تماماً كما هو
 الحال بالنسبة لأي كائن طبيعي. ان نشاطه سوف يفسر دائماً
 باعتباره محدثاً بواسطة النتيجة التي تتمخض عنها العلاقة الاكثر
 وضعية ما بين الرغبة في اكثر مسرة ممكنة والخشبة من اكبر كدر.

ولذلك ينبغي ان لا تأخذنا الدهشة ونحن نسمع (هوبس) يقول:
 ((ان الحرية تتوافق مع ارادة المتوحشين اكثر مما تتوافق مع
 ارادة الناس. ان الارادة، والرغبة ما هما إلا شيء واحد منظور اليه
 من جوانب مختلفة)). وهكذا نرى ان حرية الارادة معدومة
 لخضوع الارادة لقوانين العلاقات السببية. ومع وجود هذه القوانين
 سوف تنعدم الحرية، مع انعدام حرية الارادة.
 ان الحرية في نظر (هوبس) قد تفيد معنى غياب عوائق الحركة.
 ولكن بقصد ضمان الاتساق مع الضرورة وعلاقاتها السببية. فالمياه
 تنحدر من التل بالضرورة عندما ينعدم وجود العوائق التي تحول
 دون هذا الانحدار. فالمياه في مثل هذه الحالة تتمتع بالحرية.
 كذلك الحال بالنسبة للإنسان فهو يتمتع بالحرية عندما لا يوجد
 هنالك عائق من شأنه ان يمنع تحقق ضرورة من الضرورات
 الانسانية. ان حالة الطبيعة هي الحالة التي انعدمت فيها الحرية
 بسبب ما شكلته حالة الاحتراب من عائق امام حركة الانسان.
 وبالتالي: عدم تحقق الضرورة وعلاقاتها السببية. ان الانتقال من
 حالة الطبيعة الى حالة المجتمع المدني كان قد اقترن بتحقيق
 الحرية، بقدر ما اقترن وجود المجتمع المدني بوجود الدولة او
 صاحب السيادة الذي راح يعمل من اجل ازالة عوائق الحركة
 بقضائه على حالة الاحتراب عن طريق القوانين التي تم وضعها.
 بكلمة اوضح ان القوانين التي تم وضعها من قبل صاحب السيادة
 كانت قد فسحت المجال امام تحقق الضرورة وعلاقاتها السببية،

يقدر ما انتهت الى ازالة عوائق الحركة التي كانت تحول دون ذلك. ان صاحب السيادة على حد تعبير (أندره فاشه) ((يحرر بسلطته المطلقة النشاط الفردي)). ومن هنا تصبح المقولة القائلة بأن القوانين الوضعية هي تعبير عن الحرية هذا اذا لم تكن اداتها الرئيسية.

وربما يمكن القول بأن هوبس يرى بأن دائرة الحرية قد تضيق مع وجود الدولة. ولكنها تضيق بأعتبارها نشاطاً خارجياً. اما على مستوى النشاط الداخلي فإن الحرية قد تضيق من اجل تحقيق نموذج آخر من الحرية يتمثل بغياب عوائق الحركة والاتساق مع الضرورة وعلاقاتها السببية. ولكن بكل الاحوال فإن الحرية التي قصدها (هوبس) هي حرية التصرف. اما حرية الارادة، اي الحرية بمعناها العام فسوف تكون موضع استهجان (هوبس)، وربما لهذا السبب كان قد انحنى باللائحة على الفلاسفة القدامى الذين كانوا قد مجدوا الحرية، ذلك لأنهم بعملهم هذا كانوا قد افسدوا الناس وقادوا بهم الى استحسان الاضطرابات بأسم الحرية.

والذي نخلص اليه هو ان (هوبس) كان قد اسهم اسهاماً ثرياً في اسناد الدولة الوضعية من خلال تقديمه لكل المبررات النظرية التي تنتهي الى تعزيز السلطة المطلقة.

ولكن يبدو ان تعزيز السلطة المطلقة سوف يتم على وجه آخر، اذ انه سيتم عن طريق التأكيد على الاسس الشرعية لهذه السلطة. ونظرية القانون الطبيعي ستلعب دوراً بارزاً في هذا المجال.

«الفصل الرابع»

«القانون الطبيعي وشرعية السلطة المطلقة»

المبحث الاول : عوامل تطور القانون الطبيعي

ان المفهوم الخاص بقانون طبيعي يتميز عن اي قانون وضعي هو مفهوم قديم قدم الفلسفة. فقد ظهر في العهد الاغريقي وتم ايجازها في العصور الوسطى ان القانون الطبيعي هو التمسك به من قبل المسيحية، لاسيما في العصور الوسطى ان القانون الطبيعي هو ان العناصر الاولى لنظرية القانون الطبيعي نستطيع ان نتلمسها في دستور الفيلسوف العالمية لانه في الفكر الاغريقي غير الامتثالي للقرن الخامس قبل الميلاد، فمن كان تغيير

الممكن ان نتلمسها لدى السفستائيين اولاً، ومن ثم لدى (هيباس ديليس) و (بروتا كوراس) و (السيد اماس) و (اوربيد) و (سوفكليس)، وفي الأخير لدى الرواقيين. ولكن اذا ما تم طرح مسألة وجود نظام للطبيعة سابق ومتفوق على النظام الوضعي والاتفاقي، فان القانون الطبيعي لم يكن قد لعب اي دور بعد. إن مثل هذا الدور سيلعبه مع تطور اللاهوت المسيحي ولكن بصفته ^{لهم}

خلقاً يعبر عن القانون الازلي. ان اللاهوتيين القروسطيين كانوا قد اكدوا على وجود نوع من التدرج في القانون : وضعي، طبيعي، ^(٣) ^(٤) الازلي. وهذا الأخير من شأنه ان ينتزع كل استقلالية عن القانونيين. فهما لا يتمتعان بقيمة لا يقدر ما يقومون بالتعبير عن القانون

الآخر ويحرصان على ترجمته. ان ذلك هو، على الاقل، موقف (توماس الاكويني)، ولكن مع انشاق فجر الفلسفة الحديثة فأن القانون الطبيعي راح يحظى بأستقلاله ليصبح القاعدة التي يركز اليها السلوك الاخلاقي. فالقانون الطبيعي اذن هو ليس ابدأ من ابتكار القرن السابع عشر.

ان (كروشيوس) الذي يعتبر، في بعض الاحيان، خالق نظرية القانون الطبيعي وخالق القانون الدولي لم يخلق في الحقيقة لا هذه ولا ذلك. ان اعماله الفكرية تعتمد، سواء من حيث الشكل او المضمون، على التقليد اللاهوتي. وهي تمثل مرحلة الانتقال من القانون الطبيعي الميثافيزيقي الى القانون الطبيعي العقلاني الذي سيتخذ ابعاده المتكاملة لدى (بفندورف).

ان هذا التطور الذي خضع له القانون الطبيعي يرجع الى جملة عوامل:

(١) تقدم العلوم واكتشاف الاراضي الجديدة. ان المعرفة الجديدة التي انصبت على الطبيعة، نتيجة التعامل المباشر مع العلوم الطبيعية والاكتشافات الجغرافية، كانت قد اقتضت ان يناظرها بعد جديد للقانون الطبيعي قائم على اساس من ثقة متزايدة في امكانية الانسانية في ان تفهم وتستخدم الطبيعة في جميع المجالات، خصوصاً بعد ان ثبتت النتائج العملية لمثل هذا التفهم والاستخدام. فألامر اذن لا يتعلق فقط بمذهب قانوني جديد، وانما يتعلق بالاحرى بحركة عامة كانت قد شملت النظام العلمي والادبي والفني

والفلسفي والديني والسياسي. انه لمفهوم جديد تماماً خاص بالطبيعة كان قد تفتح اعتباراً من عصر النهضة.

(٢) ان مفهوم الطبيعة الجديد هذا يتميز في انه علماني بالدرجة الاساسية. مما ترتب عليه ان القانون الطبيعي الذي قام على اساس منه كان قد انفصل عن الدين مثلما انفصلت السياسة عن اللاهوت. ولكن علمانية القانون الطبيعي هذه لم تتم الا ببطء. انها لم تكن قد تحققت بعد لدى (كروشيوس) النذي كان مشبعاً باللاهوت الكاثوليكي، وخاضعاً لتأثير الاعمال الفكرية التي كان قد وضعها (توماس الاكوينى) و (فيتوريا) و (سواريز). مع ذلك فأن المفهوم العلماني الخاص بالقانون الطبيعي كان قد استطاع شيئاً فشيئاً ان يوسع من رقعة نفوذه لاسيما في البلدان البروتستنتية. وهكذا نشأت كراسي متعددة للقانون الطبيعي في القرن السابع عشر في كل من المانية وسويسرة والاراضي المنخفضة كنتيجة لتطور القانون باتجاه العلمانية.

(٣) وقد تحكم في بلوغ القانون الطبيعي لهذه المرحلة تصدع الدين المسيحي. وربما قد تكون هنالك حاجة للعودة الى متابعة نتائج الاصلاح الديني، ولكنه بالمقابل سيكون ضرورياً ان نبين بأن التفسيرات المختلفة للقانون الالهي من قبل المذاهب الدينية المتعددة لم يكن من شأنها الا ان تولد الارتياب وتضعف الثقة

بالتعاليم الدينية. وقد كتب في حينه (فرنسيس بيكون) قائلاً:
(لو وجد انقسام مهم واحد ل زاد ذلك من حماس الطرفين. ولكن
الانقسامات المتعددة من شأنها ان تقود الى الالحاد.) وهذا ما ادت
اليه حركة الاصلاح الديني. ان هذا الهبوط في قيمة التعاليم
الدينية كان قد تفاقم بفعل تطور العلوم واكتشاف العالم الجديد،
واكتشاف نماذج قبائله الوثنية التي كان المبشرون انفسهم قد اقرؤا
بقيمها الاخلاقية. كما كان قد غذي عن طريق الصعوبات التي
واجهها التعليم الديني في الاعتراف بالتحول العقلاني الذي كان
قد شق طريقه من الناحية الفعلية، وفي تحمل اعباء المتطلبات
الجديدة للأقتصاد والسياسة والقانون الخ... غير ان الناس يصعب
عليهم ان يعيشوا بدون البحث عن تبرير لأعمالهم. ان النجاح
الذي حققه العلم الجديد كان قد هبأ الاساس الجديد والصلب
والثابت، وقد تمثل هذا بالطبيعة. ان السلطة الاخلاقية للدين كانت
تتضاءل في الوقت الذي كانت فيه قوانين الطبيعة تحصل على
استقلالها لتصبح الركائز الامتثالية للسلوك الاجتماعي - الاقتصادي
بالاضافة الى النشاط الفردي.

(٤) ان السبب الرئيسي في هذا التطور الذي عرفه القانون
الطبيعي هو سبب ذو طبيعة اقتصادية. ان القانون، بشكله الاقطاعي،
الذي كان سائداً من قبل، لم يعد مناسباً بالنسبة للرأسمالية
التجارية. ان ازدهار الرأسمالية، اذن، كان قد شجع مدرسة القانون
الطبيعي التي كانت، بدورها، قد قدمت لها كل التبريرات الفكرية،

ان قوانين التجارة كانت قد بدت في نظر هذه المدرسة باعتبارها قوانين الطبيعة، ان الحق الاكثر طبيعياً يتمثل بالتمتع بالرفاهية والسلام. ولم يكن من باب الصدفة اذا ما رأينا مدرسة القانون الطبيعي تحقق ازدهارها في البلدان التي عرفت توسعاً تجارياً مشهوداً، مثل الاراضي المنخفضة، وان تجد، في هذا البلد بالذات، في (كروشيوس)، منظرها الاكثر شهرة، وهكذا نرى هذه المدرسة الجديدة وهي تتميز بنوع من المزج الفريد ما بين النظرية والممارسة، والشمولي والعارض. ان الاحالة الى الشمولي كانت ثابتة بقدر ما كان الامر يتعلق بأحالة محددة بصدد قضايا محددة من شأنها ان تضع مصالح الامة، او مصالح صنف معين من الافراد موضع المباشرة.

(هـ) ان منظري القانون الطبيعي الجدد تمسكوا بالمنفعة العامة وحقوق الفرد وحالة الطبيعة. وبهذا الشكل كانوا قد برروا الطموحات القومية وقدموا الى اصحاب السيادة اسلحة ثمينة في صراعهم ضد مزاعم الثبلاء الذين كانوا يتمسكون بامتيازاتهم الخاصة من اجل معارضة كل نزعة باتجاه المركزية. ولكنها، بالمقابل كانت اسلحة ذات حدين. ذلك لأن نظرية القانون الطبيعي اذا ما استطاعت ان تسمح في تبرير النزعة المطلقة في الحكم، فقد كان بمقدورها كذلك ان تساعد على ان تضع مثل هذه النزعة موضع المحاكمة. ولا بد ان نضيف بأن القانون الطبيعي كان قد

استخدم في اسناد اطروحات سياسية متعارضة. فقد استخدمه (الثوسوس) من اجل تبرير النظام التعاوني الفدرالي، في حين ان (كروشيوس) و (بفندروف) كانا قد استخدماه من اجل اسناد النزعة المطلقة لصاحب السيادة. وفي القرن الثامن عشر، عندما ستغير موازين القوى لغير صالح الملكية المطلقة، سئى (برلاماكي) و (باربيراك) يتمسكان بالقانون الطبيعي بقصد اسناد نوع من الحكم المعتدل.

وعلى الرغم من التطور الذي خضع له القانون الطبيعي بفعل العوامل الآتفة الذكر فإنه يبقى، بقدر ما يتعلق الامر بتحديد قيمته، محكوماً بالاسباب التي حكمت وجوده. والملاحظ بصورة عامة ان جملة مشاكل تتعلق بالعلاقات الدولية كانت قد حكمت وجوده. وقد كان (جورج سباين) قد اوضح هذه المشاكل مبنياً ان العلاقات الدولية كانت قد اتسمت بالاضطراب، وقد تعرضت للفوضى في هذا العصر اكثر منه في اي وقت آخر، وذلك نتيجة انهيار ما كان يطبق، من حين لآخر، من قيود كانت تفرضها الكنيسة في العصور الوسطى، فقيام الملكيات المطلقة، والتقبل الصريح بوجه عام لأفكار (مكيافيلي) المتعلقة بالعلاقات بين الدول، كل ذلك كان قد جعل من القوة الاداة الرئيسة في التعامل على المستوى الدولي. والى هذا يجب ان تضاف اثار الحروب الدينية التي اعقبت الاصلاح الديني وما اشاعته، على مستوى العلاقات الدولية، من كراهية دينية.

ويبدو أن هذه المشاكل، على الرغم من جوهرها الانساني، كان من الصعب افتراض حلها بموجب عمل انساني، او بكلمة اوضح بموجب عمل قانوني انساني. فعلى الرغم من القيمة المتميزة التي راح يتمتع بها الانسان في عصر النهضة فأنا مثل هذه القيمة لم تكن مطلقة، اذ تبين بالتجربة العملية انها لا يمكن ان تكون كذلك. فأني عمل قانوني انساني لا يمكن في مثل هذه الحالة ان يتمتع بقيمة مطلقة. وهكذا فأنا المبادئ الاساسية التي تقوم عليها العلاقات الدولية لا يمكن ان يكون مصدرها الانسان، اذ لو كانت كذلك لكان ينقصها الكمال، ولأفقدت، في نفس الوقت، للشات والصفة الالزامية والشمول. فلم يكن من بد من اعتبار الطبيعة وروحها مصدر هذه المبادئ الاساسية. ولكن اللجوء الى الطبيعة لتكون مصدر المبادئ الاساسية المنظمة للمشكلات الخاصة بالعلاقات الدولية يخفي في الواقع العجز عن حل هذه المشكلات. على المستوى الانساني. وكان مثل هذا العجز امراً واقعاً بسبب هيمنة المصالح الخاصة بكل دولة قومية، وبالتالي هيمنة روح المنافسة الحادة التي لم تكن القرضنة الا احد وجوها. فاللجوء الى قوانين الطبيعة هو شكل من اشكال التسامي على المشكلات التي كان يعسر حلها. لقد كتب (جون هرمان راندال) بهذا الخصوص قائلاً: ((والعقل البشري عندما يجابه عدداً من العادات المتناقضة فيما بينها، فإنه يسهل عليه ان يبحث عن بعض المبادئ الاساسية في

العدالة وحسن المعاملة التي تسمو فوق العادات المتناقضة وترتفع فوق الواقع الذي يأمر بالأخذ بها وتشكل بالنتيجة قياساً للحكم عليها)).

ان العوامل التي حكمت تطور القانون الطبيعي والمشكلات التي اسهمت في وجوده ستلتمسها بشكل عيني من خلال متابعتنا لفكر واحد من المفكرين الذين كانوا قد اخذوا به وهو (كروشيوس).

المبحث الثاني : كروشيوس

يبدو ان هولندة كانت من اكثر الدول الاوربية تهيأً لأحتضان مدرسة القانون الطبيعي، وذلك لتوفر جملة عوامل موضوعية. ففي القرن السادس عشر كانت اسبانية والبرتغال من اغنى الدول الاوربية بسبب ما استطاعتا ان تحصلا عليه من مستعمرات على اثر الاكتشافات الجغرافية،. وقد كان اسطولهما يملك الهيمنة على كل البحار. ولكن هذا الامتياز الذي كانت تتمتع به هاتان الدولتان لم يدم طويلاً. فقد برزت الاراضي المنخفضة كأكبر منافس. وقد تهيأت لها مثل هذه الامكانية بفضل التطور الاقتصادي السريع الذي عرفتة، مما سمح لها في ان تصبح القوة التجارية الاولى في العالم، وان تضم اليها الكثير من المستعمرات التي عرفت بغناها. وبعد ان ضمن الهولنديون لأنفسهم امتياز نقل بضائع غالبية العالم عن طريق البحر استطاعوا في الحقيقة ان يضمنوا رقابة كل التجارة العالمية الى ان تهيأت فرصة ظهور الانكليز كمنافسين.

ان هذا الازدهار الاقتصادي الذي عرفته هولندا كان قد اقترن بظهور طبقة برجوازية قوية على المستوى الاقتصادي. ان قوتها هذه مكنتها من ان تفرض على المستوى السياسي هيمنتها على البرلمان الذي كان قائماً آنذاك. وفي عام (١٥٨١) قامت هذه الطبقة بثورتها. اذا استطاع البرلمان الهولندي الذي كان يخضع لهيمنتها ان يخلع (فيليب الثاني) ملك هولندا، ليقوم سلطة معتدلة شكلت المناخ المناسب لظهور التيارات الفكرية الحديثة بما فيها مدرسة القانون الطبيعي. ان (جون هرمان راندال) الذي تابع هذه التيارات الجديدة كتب قائلاً : ((وقد نجحت هذه الحركات بالفعل في هولندا اولاً وفي انكلترا بعد قرن من ذلك... وكانت تسيطر في هذين البلدين الطبقة المتوسطة سيطرة تامة.)) وقد عمل ((الضمير والتجارة))، على حد تعبيره، في سبيل ذلك. ثم يعود فيقول: ((كان مركز هولندا بالنسبة الى القرن السابع عشر مماثلاً لمركز انكلترا بعد ثورة (١٦٨٨)، اي انها كانت نموذجاً للمؤسسات الحرة ومركز اشعاع لأوروبا بكاملها... وقد اثبتت ان في متناول الحكومة ان تكون في آن واحد قوية ومستقرة ومسيرة من الطبقة المتوسطة وأخذة بأسباب التسامح الديني على مستوى واسع.))

في ظل هذا المناخ عاش (كروشيوس) (١٥٨٣ - ١٦٦٥)

لقد استطاع (كروشيوس) منذ عهد مبكر ان يحتل مكاناً بارزاً

في الحياة العامة. ففي سن الرابع عشر أصبح عضواً في السفارة الهولندية في (باريس). وقد عقد (هنري الرابع) محادثات مطولة مع هذا العالم الشاب، وقد اعجب خلالها به فأسماه ((معجزة هولندية)). لقد كان (كروشيوس) بارعاً في الكثير من مجالات المعرفة : الفنون، الآداب، العلوم، الشعر، بالإضافة الى السياسة، مما اتاح له امكانية تسنم الكثير من المناصب المهمة. ولكن حصل ان خضعت هولندا للمنازعات المدنية والدينية فربط نفسه بطرف كان قد خسر المعركة في هذه المنازعات، فحكم عليه، من قبل الطرف المنتصر، ((بدخول القلعة وعدم الخروج منها ابداً)). غير ان تعلقه بزوجته وبكتبه ستيحان له فرصة الخروج بسرعة. فقد استطاعت زوجته ان تحصل على موافقة على مشاركته اسره، وعلى جلب صناديق كبيرة من كتبه المفضلة. فهرب (كروشيوس) بواحد من هذه الصناديق ليلجأ الى فرنسا عام (١٦٢١) حيث استقبل بحفاوة. وهناك كان قد وضع كتابه الشهير ((قانون الحرب والسلام)). (١٦٥٥) ليهديه الى الملك لويس الثالث عشر. وبعد موت الطرف الغريم عاد الى هولندا، ولكن الشروط العامة التي وجد نفسه في ظلها لم تكن مقبولة لديه، فلجأ مجدداً الى (هامبورج). ثم اختير بعد ذلك ليكون سفيراً لملك السويد لدى ملك فرنسا. وفي عام (١٦٦٤) وفي اعقاب سفرة باهرة في بلاده، عاد الى السويد ماراً بألمانية ليموت على اثر زوبعة اجتاحت

البلطيق لتلقى بالسفينة التي كانت تقله على ساحل (بوميرانى)
ليصيبه المرض على اثر ذلك ثم يموت.

ان (كروشيوس) لم يعن في الحقيقة بالجوانب النظرية
لموضوع الدولة والسلطة فيها. فمثل هذه الجوانب لم تحظ من
لده الا بأهمية عارضة. ولعل ذلك يرجع الى انه كان قد كرس كل
جهوده للجوانب العملية من القانون الوضعي، مما اعاق تفكيره
الفلسفي في مثل هذا الموضوع.

وربما يمكن القول بأنه ليس فقط الجوانب النظرية لموضوع
الدولة والسلطة فيها لم يحظ بأهتمامه الجدي، وانما الموضوع
نفسه هو الآخر لم يجد مثل هذا الاهتمام. بكلمة اخرى ان الدولة
والسلطة فيها احتلت حيزاً ثانوياً في تفكيره، ذلك لأن ما حظي
بأهتمامه بوجه خاص هو العلاقات الدولية.

ان العمل الفكري لأكثر شهرة الذي كان قد وضعه
(كروشيوس) يتمثل بكتابه الضخم ((قانون الحرب والسلام.))
والملاحظ ان (كروشيوس)، منذ كتاباته المبكرة، حرص على ان
يبدو، لا باعتباره فيلسوفاً تجريبياً وانما بالاحرى باعتباره برجوازيّاً

هولندياً مدركاً كل الادراك للمصالح التجارية لبلده. ففي عام
(١٦٠٤) وفي مذكرة له تحمل عنوان ((تعليق على حق الاستيلاء))
كان قد قدمها كأستشارة قانونية الى ((الشركة الهولندية للهند
الشرقية)) برر (كروشيوس) الاستيلاء على عدة سفن برتغالية في

(ملقاً) من قبل الشركة الآتفة الذكر. ولا بد من الإشارة في الأخير الى ان (كروشيوس)، في هذه المذكرة، كان قد ثبت بعض المبادئ التي يفترض انها موضع اعتماد القانون الطبيعي، وهذه المبادئ هي : (١) لا تستطيع لا الدولة ولا الفرد مهاجمة دولة او فرد آخر. (٢) ينبغي على الدولة وعلى الفرد ان يمتنعا عن تملك ما يعود لدولة اخرى او لفرد آخر. (٣) لا يجوز لا للدولة ولا للفرد ان يخرقا عقوداً او اتفاقيات. (٤) كما لا يجوز لا للدولة ولا للفرد ان يرتكبا جريمة. واكد بأن هذه القواعد الرئيسة ينبغي ان تكون موضع تطبيق من قبل اي قاض، واذا لم يوجد قاض فمن قبل الدول او الافراد انفسهم وذلك في حالة الحرب او النزاع. وعليه فإن البرتغال كانت قد حرمت هولندية من حق الابحار في الهند الشرقية لأغراض تجارية. وحيث لم يكن يوجد قاض فإن الشركة الهولندية للهند الشرقية تجد ما يبرر قيامها بأسر السفن البرتغالية والاستيلاء عليها. ان هذه الافكار سوف يطورها (كروشيوس) لاحقاً وفي مناسبة اخرى. ففي عام (١٦٠٨) تم افتتاح المفاوضات ما بين اسبانية والاقاليم المتحدة (هولندية). وقد ادت هذه المفاوضات الى هدنة امدها اثني عشر سنة. واثناء هذه المفاوضات كانت حكومة (مدريد) قد اثارَت الزعم بأستبعاد الاراضي المنخفضة من التجارة في الهند الشرقية. لقد اثار هذا الزعم (كروشيوس)، ومن اجل اسناد حجة حكومته نشر كتابه (زهر سحابة) . وفي هذا الكتاب (اعتمد كروشيوس) الك...

من النصوص الاغريقية والفروسطية من اجل ان يؤكد بأن الهولنديين كانوا يملكون دائماً الحق في الابحار في مياه الهند الشرقية، وذلك بالشكل الذي هم فاعلوه. كما يملكون الحق في المتاجرة مع السكان الاصليين. ((ان الحق الذي نطالب به يتأني - على حد قوله - عن الطبيعة التي هي ام الجميع على حد سواء. ان هذا الحق تمتد امبراطوريته لتشمل اولئك الذين يأمرن الامم، وهو يبدو لهم مقدساً بقدر ما يتقدمون في مضمار التقوى)). ان (كروشيوس)، انطلاقاً من هذه الحجج كان قد فند مزاعم (اسبانية) واحالها الى نوع من العدم. لقد كتب قائلاً: ((بموجب قانون الشعوب تكون التجارة حرة ما بين الجميع)) وهو ينهى عمله الفكري هذا بالاعلان عن عدم ضرورة التراجع امام الحرب اذا ما تمسكت اسبانية بمزاعمها.

مع ذلك فإن كتابه ((قانون الحرب والسلام)) يبقى الشاهد الرئيس على افكار (كروشيوس) السياسية وعلى ابعادها المختلفة.

اولاً: قانون الحرب والسلام : لقد لاحظنا من قبل ان (كروشيوس) كان قد وضع كتابه ((حرية الملاحة)) من اجل الدفاع عن مصالح خاصة وعابرة. أليس بمقدورنا ان نذهب الى الاعتقاد بأن كتاب ((قانون الحرب والسلام)) كان هو الآخر قد تحت ضغط الظروف الطارئة التي كانت تحيط بالمؤلف؟

ان هذا الافتراض ليس بعيداً عن الواقع فقد اكده (كروشيوس) نفسه في مقدمته لهذا الكتاب الشهير حيث قال ((اما فيما يتعلق بي فأني، والقناعة تتملكني، بموجب الاسباب التي عرضتها، بوجود قانون مشترك بالنسبة لكل الشعوب، وصالح للحرب وفي الحرب، املك اسباباً خطيرة تحكمني بالكتابة في هذا القانون.

لقد شهدت في العالم المسيحي افراطاً في الحرب لا يشرف حتى الامم البربرية. فمن اجل اسباب بسيطة او غير قائمة يتم اللجوء الى السلاح. ومنذ ان يتم ذلك سوف لن يحترم لا قانون الهلي ولا قانون انساني، وانما الذي يحصل تماماً كما لو ان الجنون، بموجب أمر عام. كان قد انطلق ليفتح الطريق لكل الجرائم.))
فالحروب التي اجتاحت الدول الاوربية كان ينبغي ان تنظم بموجب قانون مشترك. ويبدو ان هذا ما لم يكن موضع ادراك حتى من قبل الناس المتميزين في زمانه. لقد كتب (تيودور رويسن) في كتابه ((المصادر المذهبية للنزعة الدولية)) قائلاً: ((ان (كروشيوس) لم يكن، كما كان الحال بالنسبة لكل من (فيتوريا) و (سواريز) و (جنتيلي)، استاذاً جامعياً، فهو لم يتوجه (في كتابه الاتف الذكر) الى الطلبة ولا الى العلماء المختصين في القانون الدولي، وانما كان بالاحرى برجوازيّاً ذا ثقافة عالية يكتب للبرجوازيين المثقفين او بالاحرى يكتب ((لناس الشرفاء)) في

زمانه. فقد لاحظ داخل هذا الوسط جهلاً بخصوص الحرب، كما لاحظ نوعاً من الخلط والتشويش في المفاهيم الخاصة بها، وكل ذلك كان يشكل حالة فكرية تتسم بالخطورة بقدر ما كانت الحرب شبه السياسة او شبه الدينية تكدر اوربا الجديدة وتهدد بأشغال لهيب الصراعات الدينية للعصر السابق مرة اخرى. ان هذا الرأي العام الجديد الذي لم يزود بالمعلومات الكافية هو الذي كان موضع عناية (كروشيوس) وذلك بقدر ما كان يتطلع الى تنويره))
يقسم كتاب ((قانون الحرب والسلام)) الى ثلاثة اقسام يتم خلالها عرض مبادئ قانون الطبيعة والشعوب، بالإضافة الى المبادئ الخاصة بالقانون العام. ان (بول هازارد) في كتابه ((ازمة الضمير الاوربي)) كان قد قيم هذا الكتاب بقوله: ((كتاب عظيم جهله الجمهور، كما يحدث عادة بالنسبة للكتب التي تؤثر عميقاً في مصيره. لقد ترجم وعلق عليه وشرح في كراسي القانون الاكاديمية طيلة العصر.))

ان كتاب ((قانون الحرب والسلام)) هو، قبل كل شيء، كتاب في القانون الدولي. موضوعه الاساس تنظيم ما ندعوه بالعلاقات الدولية. ان هذه العلاقات الدولية، في الوقت الذي كتب فيه (كروشيوس) كتابه، كانت قد خضعت لأزمة حادة، وذلك لأن المبادئ القديمة للقانون الاقطاعي والاعراف الحربية للفرسان والتنظيمات الكنسية لم تعد لها اية قيمة عملية ولا اية دلالة حقيقية، لاسيما بعد نشوء الدول الوضعية الحديثة بخصائصها

الجديدة. كما ضعفت، في نفس الوقت، قيمة القانون الروماني الذي حافظت عليه البابوية وطبقته لغاية ذلك الوقت، وذلك بفعل انتشار البروتستنتية وهزال سلطة البابا، وربما يمكن القول بأن الحاجة هي التي كانت قد دفعت الى اعتماد مبادئ جديدة في تنظيم العلاقات الدولية، تماماً كما هو الحال بالنسبة للرومانيين وهم يواجهون المشاكل التي ترتبت على غزوهم لأقاليم عديدة. لقد تساءل الرومانيون في حينه عن القانون الذي يجب ان يطبق على الرعايا الجدد والغرباء طالما ان القانونيون الروماني المدني هو خاص بالرومانيين وحدهم. لقد توصل القانونيون الرومانيون، اثر ذلك، الى وضع ((قانون الشعوب)) الذي جمعه رجال مشبعون بالمثل الاعلى الذي تمسك به الفلاسفة الرواقيون والذي يشكل قانون الطبيعة مادته. وهكذا امترج قانون الطبيعة وقانون الشعوب، واعتبر هذا المريج القانون الذي يتبناه العقل الطبيعي لجميع الناس. بكلمة اوضح ان مشاكل جديدة كانت قد طرحت في عصر النهضة بفعل ظهور الدول الوضعية الحديثة المتمسكة بكل قوة بنزعتها القومية، واصبح من الآن فصاعداً من اللازم حسم هذه المشاكل.

لقد طرح من قبل مفكري عصر النهضة مشاريع متعددة بهذا الخصوص تتراوح ما بين استعمال القوة والتوازن والعدالة الخ... ولكن يبدو، من الناحية العملية ان داعي المصلحة العليا للدولة هو الذي فرض منطقة لتنظيم السياسات التي تفرضها عادة النزعة

المطلقة.

ان (جون هرمان راندال) كان قد عبر عن ذلك بوضوح وهو يتابع النتائج التي ترتبت على ضمور القواعد الخاصة بالقانون الروماني لعدم صلاحيتها في تنظيم العلاقات الدولية. فقد قال: ((ان ضمور هذه القواعد كان قد ترك المجال مفتوحاً امام امرين : اما نظام (مكيافيلي) وما ينتج عنه من صراع مميت ما بين الامم من اجل البقاء لا تتخلله هدنة، واما وضع مصطلح لمبادئ الشرف وحسن السلوك بين الامم. ويمكن القول ان الناس بصورة عامة - حتى رجال الدولة - لم يكونوا على استعداد لأتباع (مكيافيلي) دائماً لذلك رحبوا بـ (كروشيوس) حين وضع اسسا لمصطلح الشرف، بقطع النظر عما اذا كان هذا المصطلح سيطبق اولا (يطبق)). لقد كتب (تيودور رويسن) قائلاً: ((ان ما كان يشغل بال (كروشيوس) بالدرجة الاساسية هو القيام بعمل ضد المكيافيلية التي كانت، على انقاص المسيحية قد افسدت الاخلاق السياسية)). ففي عالم يستسلم للخصومات ما بين دول كبيرة ذات سيادة تكون كل وسائل ((سياسة القوة)) جيدة بما فيها السرقة والعنف الذي لا يعرف التوقف. ان (كروشيوس) وهو يستعيد ذكريات التقاليد النبيلة للعصور الاغريقية-الرومانية بالاضافة الى ذكريات المسيحية كان قد اشار الى ان الدول تشكل جزءاً من المجتمع الانساني، وان هذا الاخير يمتلك متطلباته وقوانينه، وان الدول تماماً كما هو الحال بالنسبة للأشخاص، تمتلك واجباتها، وانها تصبح مجرمة اذا

ما تنكرت لقواعد القانون. ان مثل هذا التأكيد كان يبدو بلا شك تافها في العصور الوسطى. ولكن النزاعات السياسية والدينية التي ميزت القرن السادس عشر كانت قد كشفت بشكل متميز عن الاهمية التي يتمتع بها مثل هذا التأكيد وان دور (كروشيوس) يتأني عن احتضانة لمثل هذا التأكيد والتنظير له وذلك بالاشارة الى ان سيادة الدول، حتى الكبيرة منها، لا تستبعد ابدا السلطة العليا للوعي الاخلاقي.

بكلمة اخرى ان (كروشيوس) كان قد توخى في كتابه ((قانون الحرب والسلام)) ان يمنح العلاقات الدولية اساسا قانونيا يقوم من حيث المبدأ على اساس من فرض بعض القيود على ما سمي بـ ((بمصلحة الدولة)) التي كانت تغطي على كل اعتبار. ان (كروشيوس) شهد النتائج السلبية التي تترتب على اتباع القواعد التي اقترحها (مكيايلي) في ميدان العلاقات ما بين الدول والتي تقوم على اساس من ((بمصلحة الدولة)) دون غيرها، وذلك من خلال متابعته لصراع هولندة مع اسبانية والبرتغال، مما دفع به الى اقتراح وضع بعض القيود. مع ذلك ينبغي ان نعترف بأن (كروشيوس) لم يحاول ان يوقف التنافس ما بين الدول ذات السيادة، ولكنه حاول ان يضع نظاما لذلك التنافس. ولذا فإن الاساس القانوني الذي سيعتمده سوف يمثل احاطة بكل هذه الجوانب.

وبقدر ما كان من الضروري خلق هذا الاساس القانوني، فإنه لم

يتم اللجوء الى القانون الوضعي، وانما بالاحرى الى القانون العقلاني أو الطبيعي. وحيث انه عقلاني وطبيعي فإنه سيطبق على جميع الناس وسيكون شموليا، ولكنه بكل الاحوال لا يصدر عن سلطة معينة وانما يصدر عن الطبيعة نفسها.

وكتاب ((قانون الحرب والسلام)) يتضمن بالاضافة الى المقدمة الواسعة، معالجة لموضوعين اساسيين هما الحرب والسلام. ويبدو ان موضوع الحرب يشغل الحيز الاكبر من الكتاب. وفيه يبدو (كروشيوس) بأعتباره ليس من اولئك الداعين الى السلام، وانما من المنظرين للحرب بقصد اضعاف صفة انسانية عليها، ومن ثم اضعاف الصفة الشرعية. ولكن بالمقابل لم يفكر (كروشيوس) بالوسائل اللازمة لأزالتها والتحوط دون وقوعها. اما فيما يتعلق بموضوع السلام فالملاحظ انه لم يشغل الا حيزا ضيقا من الكتاب. ولكن في مجرى معالجته لهذا الموضوع سيطرح مرة اخرى الكثير من الافكار المتعلقة بالقانون الطبيعي.

ثانيا: القانون الطبيعي: أن القانون الطبيعي في رأي (كروشيوس) هو قرار العقل السليم الذي من شأنه ان يبين بأن عملا ما يتسم، من الناحية الاخلاقية باللزوم او بالخسة، وذلك طبقا لتناسبه او عدم تناسبه مع الطبيعة العاقلة والاجتماعية، وبالتالي فإن عملا من هذا القبيل يكون مباحا او محظورا من قبل الله خالق هذه الطبيعة)). انه لتعريف معقد من الممكن ان تتلمس خلاله صدى الخلافات التي كانت قد نشبت، من قبل، بين (سواريز) و

(فاسكر) كما انه يكشف عما يدين به (كروشيوس) لسابقه.
ان القانون الطبيعي يمثل في نظر كروشيوس واقعا متساميا لا
يقبل النقاش. وهو، بصفته واقعا متساميا يفرض نفسه على الله
نفسه: ((ان القانون الطبيعي بدرجة من الثبات بحيث لا يمكن تغييره
من قبل الله ... فكما ان الله ليس بمقدوره ان يجعل من حاصل
مجموع اثنين، واثنين ان لا يكون اربعة، فأنه في نفس الوقت،
لا يستطيع ان يمنع ما هو بالأساس شيء من ان لا يكون سيئا)).

ومصدر القانون الطبيعي هو الطبيعة، فهو يقول: ((ان ام
القانون الطبيعي هي الطبيعة نفسها.))، فهو يستمد سلطته من
الطبيعة، وبشكل ادق من الطبيعة الانسانية طالما انه يتأتى عنها
لتشكل مصدره الخاص، وذلك بغض النظر عن تدخل اي تشريع
وضعي. ان (كروشيوس) لم ينكر القانون الالهي، ولكنه بالمقابل
كان قد جعل القانون الطبيعي مستقلا عنه، مثلما هو مستقل عن اي
تشريع وضعي.

وبحكم ارتباطه في وجوده بالطبيعة الانسانية فأن القانون الطبيعي
سوف لن يقبل التنوع، ذلك لأن الطبيعة الانسانية نفسها لا تقبل
التنوع. وبما ان الطبيعة الانسانية تتميز بالشمول فأن القانون
الطبيعي هو الآخر سوف يتميز بالشمول.

ان ميدان القانون الطبيعي يبدو، في نظر (كروشيوس) محددا
بموجب مصدره. بكلمة اخرى ان مبدأ القانون الطبيعي يتمثل بكل
ما يتعلق بتنظيم الحياة الانسانية فالقواعد التي يقترحها تشكل

تشكل الشروط الضرورية التي لا يمكن تحاشيها بالنسبة لمحـ:
المشتركة النظامية.

ومن اجل ان نبين ما اذا كانت قاعدة ما هي من القانون الطبيعي ام لا يقترح (كروشيوس) طريقتين احدهما مباشرة والاخرى غير مباشرة: ان الطريقة المباشرة تتمثل بتلمس الطبيعة العقلانية والاجتماعية للقاعدة. فبفضل التسيب العقلاني يتأنى عن الطبيعة الانسانية عدد معين من القواعد التي من الممكن ان تشكل الاحكام الاساسية للقانون الطبيعي. اما الطريقة غير المباشرة فأنها تجعل قواعد القانون الطبيعي تتأنى عن ملاحظة الاستعمال الشمولي للأمم. وبكلمة اخرى اذا ما كانت القواعد تتطابق مع الاستعمال الشمولي للأمم فأنها ستكون من قواعد القانون الطبيعي.

ثالثا : من حالة الطبيعة الى المجتمع: ان الصفتين اللتين الحقنا بالطبيعة بأعتبارها مصدر القانون الطبيعي هما، في نظر (كروشيوس) ((العاقلة)) و ((الاجتماعية)). ان (كروشيوس) شاء ان يثقل صفة ((الاجتماعية)) بدور اساس : فالناس اذ يتميزون انما يتميزون بصفاتهم الاجتماعية. ولاشك ان هذه الفكرة تفتقد تماما للأصالة فقد سبق لـ (ارسطو) ان اشار اليها عندما اكد بأن الانسان حيوان اجتماعي. ولكن الذي يتميز به (كروشيوس) هو تأكيده على ان الانسان مجهز بقابلية اصدار الاحكام ومجهز في نفس الوقت بأرادة، وذلك كافي لأن يسمح له في ان يضيف الى القواعد الاولى لقانون الطبيعة قواعد اتفاقية تساعد في تمتين وتطور

المصالح المشتركة. بكلمة اوضح ان (كروشيوس) يرى ان الناس كانوا قد قرروا بمقتضى اتفاق مشترك الخضوع الى سلطة مشتركة، اذ انهم يمتلكون ميلا طبيعيا باتجاه المجتمع النظامي. وهكذا فأن القانون الطبيعي اذ يرتبط في نشأته بالطبيعة، انما يرتبط، على وجه التخصيص بالطبيعة الاجتماعية التي يتميز بها الانسان.

ومن اجل توضيح فكرته هذه حاول (كروشيوس) ان يعقد حوارا مع (كارنيادس) الناقد المتشكك لفلسفة الرواقيين. فقد ذهب (كارنيادس) الى الاعتقاد بأن المصلحة الذاتية هي الدافع وراء كل سلوك انساني، وقد رد (كروشيوس) على ذلك بالأشارة الى ان الاستشهاد بالمنفعة الخاصة شيء غامض في جوهره، لأن الناس كائنات مفعورة بالطبيعة على الاجتماع. ونتيجة لهذا فأن المحافظة على المجتمع نفسه هي منفعة كبرى لاتقاس بأية فوائد خاصة تؤول الى الافراد بصفتهم افرادا. لقد كتب (كروشيوس) بهذا الخصوص قائلا: ((الانسان بالتأكيد حيوان، ولكنه حيوان من نوع راق، وهو بالنسبة الى جميع الحيوانات الاخرى ابعد مما تكون عليه مختلف انواع الحيوانات بعضها بالنسبة الى بعض... ولكن من بين السمات المميزة للإنسان رغبة دافعة في الاجتماع، اي في الحياة الاجتماعية. ليس اهتماما من اي نوع وكل نوع، ولكنه اجتماع سلمي ومنظم طبقا لمقياس ذكائه مع جميع الذين هم من نوعه، وهذا الاتجاه الاجتماعي دعاه الرواقيون ((الميل الى

الاجتماع)) ومن هنا تتأني الحاجة الطبيعية للمحافظة على النظام الاجتماعي التي تمثل بحد ذاتها منفعة و ((المحافظة على النظام الاجتماعي... هي مصدر القانون بالمعنى الصحيح...)).

فهناك اذن حد ادنى من شروط وقيم ينبغي تحقيقها ما دامت الطبيعة البشرية على ما هي عليه، اذا ما اريد دوام اي مجتمع منظم، وفي المقدمة من هذه الشروط والقيم يشخص امن الملكية في المقدمة الى جانب التعامل العادل، والتوافق التام ما بين سلوك الناس واستحقاقاتهم الخ...

وهكذا فإن الانسان بصفته كائنا اجتماعيا من الناحية الاخلاقية يجد نفسه مدفوعا بواسطة حافز فطري نحو الدخول مع اشباهه في مجتمع منظم ونظامي. ان هذه الحاجة للعيش في مجتمع تستجيب، قبل كل شيء لأشباع عاطفة اخلاقية في الميل نحو الآخر. ليست المصلحة الصرفة هي التي تحركنا، كما ليس فقط الحاجة المادية، وانما الذي يحركنا هو عاطفة اكثر ارتقاء، تتمثل بالانجذاب نحو حالة نجد فيها، في نفس الوقت، اشباعنا الخاص، ونضمن اشباع الآخرين.

لقد كتب (جون هرمان راندال) وهو يعرض رأي (كروشيوس) في هذا المجال فقال: ((ان الشهوات الطبيعية والتبصر العقلي يجذبان الافراد بعضهم صوب بعض، ويفرضان سلوكا ينسجم مع الوجود الاجتماعي. وهذه الحياة الاجتماعية ممكنة اذا تحققت شرائط لا يمكن تحقيقها بدونها. وما الاخلاق الطبيعية سوى الانصياع

لهذه الشرائط، وكل ما يجعل تحقيق الحياة الاجتماعية للكائنات العاقلة من الامور المستحيلة فهو خطأ فالقانون الطبيعي ينشأ اذن من مبادئ كامنة في الطبيعة البشرية ومطالبها)).

وهكذا فأن مصدر القانون الطبيعي اذا ما تمثل بالطبيعة، فإنه سيتمثل بالطبيعة الاجتماعية بوجه خاص. وقد عبر (كروشيوس) عن ذلك بجلاء عندما قال: ((ان ام القانون الطبيعي هي الطبيعة نفسها التي تدفع بنا الى البحث عن التواصل مع اشباهنا حتى ولو. لم نكن بحاجة لأي شيء)).

ان الالتزام التعاقدي الذي يمثل احد النتائج الاساسية للنزعة الاجتماعية التي يتميز بها الانسان، سوف تستخدم كأساس في قيام المجتمع المدني.

ان (كروشيوس) يذكر وهو يستعيد بعض نصوص الانجيل بأن الله منذ ان خلق العالم كان قد ((منح النوع الانساني حقاً عاماً على الاشياء.)) بحيث أنه في الاصل كان كل شيء تحت تصرف الجميع، وأنه لم يكن بمقدور احد ان يقول بأنه ازاء مشكلة حق. غير أن عدد الناس راح يتزايد، وراحت حاجاتهم تتنامى بقدر ما راحت تتطور الفنون الانتاجية. ان النزاعات والمشاحنات باتت امراً لا يمكن تحاشيه. ومن اجل ان يتمتع الناس بأموالهم بسلام اقاموا فيما بينهم حلفاً او اتفاقاً، سواء كان هذا ضمناً او علنياً. بهذا الشكل كان قد تم قيام المجتمع المدني.

والملاحظ ان الملكية الخاصة كانت قد لعبت دوراً بارزاً في

قيام هذا المجتمع، وقد لعبت كذلك مثل هذا الدور في وجود القانون الاجتماعي الذي ينبثق، كما لاحظنا عن الطبيعة الاجتماعية للأنسان التي تدفع به باتجاه الاتفاق من اجل قيام هذا المجتمع. فالأتفاق الطبيعي وجد من اجل ضمان الملكية.

لقد عالج (كروشيوس) في كتابه ((قانون الحرب والسلام)) الملكية معالجة مستفيضة محاولا تبين اصولها بالدرجة الاولى، وامكانية التوسع بهذا الحق ليشمل، على مستوى القانون الدولي، المياة والبحار الخ... ونكتفي هنا بالاشارة الى ان القانون الطبيعي يستهدف بالدرجة الاساسية ضمان الملكية. ((ان الملكية بالاستعمال الذي هي عليه، كانت قد وجدت بموجب الارادة الانسانية. ولكن منذ اللحظة التي وجدت فيها، فأن القانون الطبيعي نفسه هو الذي سيعلمني بأنها ستكون جريمة ارتكبتها ان استولي ضد رغبتك على ما يشمل موضوع ملكيتك)) فالقواعد التي يعتمدها القانون الطبيعي ستتمثل في الاصل، وبالدرجة الاولى، بالقواعد التي يتكون منها القانون الخاص، اي بالقواعد التي تقضى بأحترام مالي ومالك، وبالاقرار بالملكية، ومن ثم بأنجاز العقود، و بالتعويض عن الاضرار.

رابعا: الدولة: ان القانون الطبيعي يقضى بأحترام الاتفاق الذي تم بموجبه قيام المجتمع المدني وذلك لغرض ضمان التمتع السلمى بالاموال. او بالأحرى لغرض ضمان الملكية. ومن اجل ذلك لابد من ان يوفر لناس وسيلة تلزمهم بشكل متبادل الواحد

تجاه الآخر. وطبقا لما يذهب اليه (كروشيوس) يشكل الالتزام
التعاقدي اساسا لوجود القانون العام، في نفس الوقت الذي يشكل
فيه اساسا لوجود القانون الخاص.

وبصفتها اتحادا تاما ما بين افراد احرار بواسطته ينبغي ان يتحقق ما يدعوه (كروشيوس) بـ ((قانون الطبيعة)) تقوم الدولة، التي تمثل مجتمعا سلميا ومنظما، على اساس من قرار ارادي يتخذه هؤلاء الافراد. وبعد ان كان هؤلاء يفتقدون لسلطة سابقة تتمتع بالهيمنة عليهم، يحصلون على هذه السلطة بموجب عقد بمقتضاه يخضع الناس انفسهم لها.

وفي الدولة بصفتها مجتمعا انسانيا قائما على اساس تعاقدي تتركز علاقات القانون العام والقوة السياسية. وعلى الرغم من تكوينها من افراد يتميزون بأنهم عرضة للموت، فإن الدولة نفسها تبقى ولا تنفى بفنائهم. ان التزاماتها وحقوقها تستمر قائمة عبر الزمان مهما كان صاحب السيادة، ومهما كان العاقل، ومهما كان شكل الحكم. ان هذه هي نظرية ديمومة الدولة.

ان التماهي ما بين الدولة وديمومة حقوقها والتزاماتها تقوم على اساس من ان هذه الحقوق والالتزامات هي حقوق والتزامات الشعب، نفس الشعب. ان الالتزام الذي يكون موضوع عقد كان قد عقده الرئيس الموجود على رأس السلطة ينقل الى الخلف من قبل نفس الشعب طالما ان هذا الاخير يجد نفسه مقيدا بموجب اعمال الحكومة السابقة التي هي ليست الا ممثله. ان الشعب يتقبل بهذا

الشكل، بطريقة ضمنية، الالتزام الذي أصبح، بشكل ما أو آخر، التزامه هو نفسه، وذلك الى الرئيس اللاحق الذي يستمد منه قوته. وهكذا نرى (كروشيوس)، على خلاف الكثير من المفكرين الآخرين، لا يقول بتماهي الدولة والامير، انه يقول بالاحرى بتماهي الدولة والمجتمع. انه ينظر الى الامة باعتبارها الدولة ولا تختلف ابدا عن الامة.

ان القول بعدم تماهي الدولة والامير جعل موضوع السيادة لدى (كروشيوس) معقداً وغير واضح. فبعد ان عرف السيادة باعتبارها سلطة لاتخضع للرقابة الشرعية من جانب شخص آخر او جهة اخرى، كان قد ميز ما بين مالك عام للسلطة ومالك خاص، او بالاحرى ما بين ذات عامة للسلطة وذات خاصة. ان الذات العامة للسلطة تتمثل بالدولة نفسها، اما الذات الخاصة فتتمثل بشخص واحد او عدة اشخاص، وذلك طبقا للقانون الدستوري لكل دولة. وفي مثل هذه الحالة فأنا صاحب السيادة سيكون اما الجماعة السياسية واما الحكومة ((وهو استخدام للمصطلحات قلما يؤدي الى الوضوح)) على حد تعبير (جورج سباين).

ان مفهوم الملكية ومفهوم السيادة يترابطان لدى (كروشيوس) فلم يكن اعتباطا ان يعنون الفصل التاسع من كتابه ((قانون الحرب والسلام)) بهذا العنوان: ((عندما تنتهي السيادة او الملكية)). وهو يندفع بعيدا في تأكيده على التماثل ما بين سلطة صاحب السيادة على رعاياه وسلطة السيد على عبيده.

وعلى الرغم من التماهي ما بين الدولة والامة الذي يقول به (كروشيوس) فإن الاخير لم يكن بأي حال من الاحوال ديمقراطيا. فهو لم يكن يمتلك بصدد الحرية الا مفهوما ميركانتيليا. انها بالنسبة له ((مجرد شيء قابل لأن يكون موضوعا لغزو، لحق اكتساب)) وفي احسن الاحوال موضوعا يحقق فائدة. وهكذا فإن حرية التجارة تحظى لديه بأهتمام كبير، حيث اوضح فائدتها بالنسبة للسلام ورخاء المجتمع الانساني.

ان ما كان يتطلع اليه (كروشيوس) هو سلطة قوية قادرة على ضمان وتشجيع التوسع التجاري، وقادرة على الحفاظ على النظام والسلام اللذان يشكلان الشرط الاساس لكل توسع تجاري. والقانون الطبيعي سيمثل الاداة اللازمة لتوفير مثل هذه السلطة.

القسم الثاني

لفكر السياسي في عصر النهضة والصراع الديني

في هذا القسم سنحاول ان نتابع الفكر السياسي للأنسانين
المسيحيين كما نتابع الفكر السياسي الذي تمخضت عنه حركة
الاصلاح الديني. وفي الاخير نتابع الفكر السياسي الذي أفرزته
ردود الفعل المتبادلة لحركة الاصلاح الديني.

ومن الخطأ الاعتقاد بأن الفكر السياسي في كل المستويات التي
ارتبط بها كان قد وجد بعيدا عن المشكلات التي طرحها وجود
الدولة الوضعية. وربما يمكن القول بأن هذه المستويات المختلفة،
اي : الانسانيون المسيحيون، وحركة الاصلاح الديني وردود فعلها
المتبادلة، كانت تمثل التعبير الروحي عن المشكلات التي طرحها
وجود الدولة الوضعية. والفكر السياسي ارتبط بهذه المشكلات
ارتباط ضرورة. وهذا ما سيتبين بوضوح في مجرى الفصول
القادمة.

الفصل الاول الفكر السياسي للإنسانيين المسيحيين

المبحث الاول : الخصائص العامة للإنسانيين المسيحيين

ان المفكرين الانسانيين، بصورة عامة، هم العلامة المميزة لعصر النهضة. بكلمة اوضح انهم نتاج هذا العصر والمعبرون الحقيقيون عنه، بخصائصه المختلفة لاسيما الفكرية منها. وربما هذا ما تدل عليه، ولو جزئيا، التسمية التي يتسمون بها، فهي لانفيد في الجوهر حب ((الانسانية)) بصفاتها المطلقة، كما هو مألوف في اللغة الجارية في وقتنا الحاضر، وانما تفيد بالاحرى تمجيد ((الانسان)) بذاته. ان هذه التسمية تعبر، على حد قول المؤرخ الفرنسي (اميل ليونارد) عن ((موقف معين تجاه الانسان))، وهذا الموقف يقوم، في الجوهر على اساس من ((تمجيد الانسان)) وقدعبر عنه من قبل بشكل واضح (بيك دولا ميراندول pic dola Mirandol في كتابه ((خطبة في الكرامة الانسانية)) عندما قال: ((قرأت في كتب العرب بأنه ليس في الامكان ان نرى في العالم شيئا يشير اعجابنا اكثر مما يثيره الانسان)) ويحاول متابعة الابعاد التاريخية لما ذهب اليه العرب ليؤكد في الخلاصة اعتزازه الباهر بالانسان.

وتمجيد الانسان ينصرف الى الاهتمام المتزايد بالحياة الانسانية كما يمكن ان يعيشها الانسان على الارض، ضمن حدود الزمان

التي فرضتها مسيحية العصور الوسطى، فأنها كانت قد فتحت الباب واسعا امام الانسان للتمتع بالحياة. لقد اكد الدكتور (كمال مظهر احمد) في كتابه الصغير ((النهضة)) قائلا: ((ان سعادة الذات كانت تبرر في نظر معظم الانسانيين سبل تحقيقها، ان (لورينزو فاللا) كان قد اكد بحماس على ان هدف الحياة انما هو السعادة، وعلى الناس ان يصبوا اليها لكونها ((ارادة الطبيعة نفسها)) كما كان يقول. وقد اعطى تفسير مثل هذه الاراء مجالا للأبتعاد احيانا عن بعض القيم المعنوية والانغماس بشكل متطرف في ملذات الحياة)). وهكذا بات من السهل ان نسمع ((بأسطورة البابا (الكسندر بورجيا) مستمتعا وسط غرفته الفاخرة في الفاتيكان، وقد نثر على جسمه انفس العطور، واخذ يستعرض الحياة الايطالية المتخيلة في انواعها الزرقاء والوردية والذهبية، وهي متتكرة بأزياء القديسين الانقياء، فعلى الجدران صور الهات القدامى مسترة بأزياء العذراء والقديسات. وعلى السقف صورة (ايزيس) و (اوزوريس). هنا اقام البابا يتمتع بكل لذة من لذات الحياة مع (جوليانا) الجميلة، واولاده المحبين. هناك على حد ما تروي القصة اقام اكثر من مرة طقوسا وثنية في الاعياد المقدسة)). ان الصورة التي يبدو فيها البابا طبقا لوصف (جون هرمان راندال) تعبر عن الثورة التي اضطلع بها الانسانيون ضد الاخلاق المسيحية الداعية الى استهجان الجسد وما يرتبط به من استمتاع ليستبدلوا بها مجرد التمتع بالملايين من اشكال الجمال. وينادي الشاعر

الفرنسي (رابلة) بأنه لن يكون بعد اليوم لا ساعة تدعو
للواجبات، ولا رهبان ولا راهبات ينخرطون في الخدمة بل رجال
ونساء جميلات يعيشون متمتعين بصحبه بعضهم البعض.

وبهذا الشكل نتلمس بكل وضوح ظهور المبالغة المفرطة في
المتعة التي كان الانسانيون قد اتخذوها شعارا لهم. ويرى (كرين
برنتون) ان هذه المبالغة كانت تعبر عن وجه من اوجه
((البطولة)) التي تمسك بها عصر النهضة، كما اشرنا الى ذلك من
قبل. والبطولة كانت تعني في نظرهم ضرب الرقم القياسي في كل
شيء. وبهذا المعنى كان التمتع باللذائذ يمثل وجهها من اوجه
البطولة. ولكن ليس الوجه الاول والاخير. فالبطولة كانت تتجلى
في كل الاعمال التي اصطلح عليها ((بالاعمال الكبرى)). فأعمال
الفنانين العظام من امثال (ميكائيل انجلو) تتم عن شعور بالجهد
والنضال العارم لبلوغ الرقم القياسي في مجال الفن، فهي بهذا
المعنى كانت تعبر عن البطولة. والسعي لتحقيق الفوز والمبالغة
والعظمة في الكتابة بكل ضروبها هو الآخر يعبر عن البطولة.
وهكذا فإن المبالغة في المتعة واللذة تعبر هي الاخرى بدورها عن
البطولة.

ان تمجيد الانسان عبر الوحدة التي يتكون منها كان قد القى
بظلاله على نظرة الانسانيين الى مجمل نواحي الحياة الانسانية. واذا
ما بدأنا بالانسان نفسه سرى ان الانسانيين كانوا قد ارتقوا به الى
مصافي عالية. ان (بيك دولا ميراندول) يعلن في كتابه الآنف الذكر

عن المكان الفريد الذي يحتله الإنسان في العالم. ((فعندما تمت الخليفة ظهر الإنسان فقال له الاله : لم اخصص لك مكانا واحدا تقف عنده، او مهمات معينة، وذلك لكي تستطيع ان تقوم بكل عمل من الاعمال، وتحتل الموضع الذي تحب.)) وصاح (بيك دولا ميراندول) عندئذ قائلا : ((ما اعظم فضل الله علينا، وما اكبر سعادة الانسان. من الذي لا يعجب لهذه الجرباء التي هي نحن)) او بالاحرى من الذي لا يعجب لهذا الانسان، ويؤكد (درسدن) بهذا الخصوص قائلا: ((وهكذا يبدو ان الامور انقلبت بالقياس الى العصور الوسطى.، فأذا ما كان الرب في ظل العصور الوسطى يحتل المركز من الاهتمام، ففي ظل عصر النهضة بات الانسان هو الذي يتحلى هذا المركز)) ان الخليفة تبدأ في نظر الانسانين متدرجة . من الاعلى الى الاسفل. وهي، بلاشك، تبدو في حالة ((تنازلية)) من حيث القيمة، حيث تأتي الارض وكل ما هو ارضي ليشغل الحد الاسفل. ومع ذلك وكما يقول (بيك دولا ميراندول) فإن الانسان مخلوق متميز بسبب امتلاكه للعقل، وهو كذلك متميز لأنه خلق كما تعلم الكتب المقدسة، على صورة الاله، ويجتمع فيه، على التضاد، الضعف الذي يتميز به اي حي، والعظمة الخارقة الخاصة بالمخلوق الوحيد الذي خلق على صورة خالقه.

ولكن اذا كان تمجيد الانسان قد تم في ضوء ما قرره الكتب المقدسة، فإن ذلك لا يعني ان عصر النهضة لا يختلف في هذا عن العصور الوسطى التي مثلت هذه الكتب المقدسة ركيزتها الفكرية.

ان تمجيد الانسان في عصر النهضة كان في الحقيقة، قد اغتنى
بمعطيات جديدة، على الرغم من اعتماده لما قررته الكتب المقدسة
بهذا الخصوص، وهذه المعطيات كان قد تم استشفافها من
المؤلفات الافلاطونية بوجه خاص. لقد اشرنا الى ذلك من قبل.
ونكتفي هنا بالتأكيد على ان (افلاطون) كان قد ذهب الى الاعتقاد
بأن هدف الانسان هو ان يصبح شبيها برب من الارباب. وهكذا
نرى ان الانسانيين راحوا ينظرون الى الامور وهي تجري على يد
الانسان وكأنه اله ارضي. وقد اعتقد هؤلاء بأن مثل هذا التصور ذي
المسحة الافلاطونية يتوافق مع الفاظ تستخدمها المسيحية عادة من
قبيل ((ابن الله))، مثلا. وهكذا اصبح الانسان عند الانسانيين مركز
الخلقة وقلبها والرباط الذي يشد ما بين كل المخلوقات. ورغم
نسبته الى الاسفل من تدرج الخلقة، فبأمكانه الارتقاء والنفوذ الى
الكرة السماوية، وربما استطاع ان يقفز اعلى من ذلك ويبلغ الاله
ذاته. والى جانب ذلك، فأن الانسان يكون في نظر الانسانيين عالما
قائما بذاته، او على الاقل يشكل النواة التي تلتقي عندها كل
العوالم لتتضمنها وتضمها وتحملها في اعماقها. وبهذا الشكل فأن
الانسان سيبدو بأعتباره عالما مصغرا يتلخص فيه الكون كله، وهذا
ما سمح لبعض الانسانيين بالقول بأن الكون ايضا، انسان ذو ابعاد
غير محدودة.

وكان من الطبيعي ان ينتهي تمجيد الانسان الى تفكير الانسان
بذاته. وهكذا راح الانسانيون يهتمون بكل ما يتعلق بالانسان

والمكان، دون ارتباط ضروري بالعالم الآخر. وهو يعني بالنتيجة انحلال تلك الثنائية التي زعمت على مدى سنين طويلة بأن منازع الجسد اثم بحق الروح، وظهور اعتقاد محلها يقول بأنه لا يمكن ان تكون اثما حياة الجسد لتمييز عن حياة الروح، وانما هي خير وكلاهما ينصهران في الانسان الواحد.

ومثل هذه النزعة تمتلك بلاشك، جذورها ان (جون هرمان راندال) يرجع بها الى (هوميروس) في ملاحمه. ولكن يبدو انها انتشرت بشكل متميز في القسم المتأخر من القرون الوسطى. وقد تجلت في تيار من الاغاني التي تمجد التمتع الصريح بالحياة وملذاتها. كما تجلت واضحة لدى الشعراء المغنين (التروبادور) في جنوب فرنسا، فقد حول هؤلاء الفروسية المسيحية الى تمجيد الحب الانساني... ومن الجدير بالملاحظة ان اكثر قصائد هؤلاء الشعراء صراحة وواقعية نشأت عن الثقافة البرجوازية في المدن. وليس لدى (توماس الاكوينى) اي اثر للتقشف الذي يتعارض مع التمتع باللذائذ الدنيوية ويقول (جون هرمان راندال) بهذا الخصوص: مع ان رأس (المدرسة اللاهوتية) في نهاية العصور الوسطى ((قد وصل الى السماء فأنا اقدمها كانت متمركزة على ارض صلبة مكونة من تقدير انساني لحياة الفرد بأعتبرها اتحادا عضويا من الروح والجسد))

وفي عصر النهضة باتت هذه النزعة تعبر عن نوع من الوثنية. فإذا ما كانت الوثنية تعبر عن شكل من اشكال التحلل من القيود

وبالتالي بأنفسهم. فقد اكتسب هذا الشعور بالذات ولاشك، صفات يظن يعتقد بملازمتها للنهضة: صلف مفرط، لا اخلاقية قصوى، شهوة الى المجد والشهرة الخالدة.

لقد اتخذت الملاحظات المتعلقة بالذات، عند (مونتين)، محتوى اصيلا. فقد اصبحت السيرة عنده - وهي لون ادبي - سيرة ذاتية. وهي لون لم يلجأ اليه احد قبله. فبينما تظهر في سير الانسانيين نزعات لتعليم الاخلاق تجعل من الحياة المروية قصة مثالية تدعو الى التقليد. يمارس (مونتين) في كتابه ((محاولات)) التفكير في النفس اولا، او بالاحرى بالذات. يريد (مونتين) ان يسمع صوته بالذات، ولكن الانسان الذي جرى وصفه على هذه الطريقة يبقى وجهنا انسانيا نموذجيا، لأن كل انسان يمثل البشرية كلها، ولكنه يمثلها بأعتباره فردا.

ومن هنا يتأنى الطابع الفردي الذي تميزت به النزعة الانسانية. لاشك ان (ايراسمس) كان يشعر بالتردد عند التعبير عن نفسه. وربما هذا التردد يفسر بدلالة اكثرائه بأكتشاف الوحدة التي تجمع ما بين البشر جميعا، فرديا وجماعيا. ونرى الشيء ذاته عند (بوستل Postel). ولكن لابد من القول بأن هذا النزوع نحو الوحدة التي تجمع ما بين البشر جميعا لم يكن عاما، وما كان بالامكان في الحقيقة ان يكون عاما، ذلك لأن عصر النهضة هو عصر ((الاضطراب الفردي)) على حد تعبير (البرت دفورك) ان الانسانيين كانوا يرون بأن ((كل امريء مقياس نفسه)) وكانوا على

حد تعبير (كرين برنتون) ((قوما يجرأون على ان يعبروا عن
انفسهم تعبيراً صادقاً، لأنهم كانوا يثقون في قدراتهم الطبيعية وفي
شيء في دخيلة انفسهم.))

ولا بد من الإشارة الى ان النزعة الانسانية كانت لها تصوراتها
الدينية التي بنيت على اساس من المرتكزات الأنفة الذكر التي
كانت قد اعتمدتها. ان الانسانيين المسيحيين هم الذين سيأخذون
على عاتقهم مهمة صياغة هذه التصورات الدينية. ان الانسانيين
المسيحيين لا يضعون الدين موضع المناقشة الا في احوال نادرة.
ولكن ما كان يعنيه في الدين هو الرجوع الى الايمان الحقيقي،
على اعتبار انه هو الذي يتيح للإنسان القدرة على اكتشاف امكاناته
برمتها. اما الجوانب الفرعية فلم تكن تثير انتباههم وهكذا فأن
الانسانيين المسيحيين لم يكونوا، على سبيل المثال يولون مسألة
الخطيئة الاولى اهمية كبيرة. ونكاد لا نجد لها ذكراً في مؤلفات
(اراسمس). والسبب في ذلك هو انهم ركزوا اهتمامهم، كما قلنا،
على الايمان الحقيقي الذي يقوم على اساس من مسؤولية
المسيحية نحو العالم الدنيوي. ويؤكد (نيف) بهذا الخصوص وهو
يتحدث عن (اراسمس) ان هذا النوع من الايمان هو بمثابة
استجابة للأكتشافات العلمية التي تمت في هذا العصر. ((ققد تبين
(اراسمس) الحاجة الى نظرة جديدة نحو امكانات الطبيعة البشرية
وساعد على كشف هذه الحاجة وجلائها، مثلما تبين أولئك العلماء
الحاجة الى نظرات جديدة نحو علم الطبيعة والاحياء))

والايمان الحقيقي، من اجل ان يقوم، يقتضي البحث عما يعضده. ولما كانت المسيحية بالصيغة الجامدة التي اتخذتها في العصور الوسطى عاجزة عن مد يد العون في هذا المجال، فأُن الانسانين كانوا قد وجدوا في الفلسفة الافلاطونية ما يحقق طموحهم. أن الانسانين المسيحيين كانوا قد ذهبوا الى الاعتقاد بأن كل مفكر ذي بال هو مبشر بحقائق الدين. كما ان كل نبي او رجل دين على شيء من القيمة ينطوي على فيلسوف بالضرورة. وفي رأي الانسانين المسيحيين لاتتفتح الفلسفة الحققة فقط على الايمان، بل لاتنفصل عنه، لأن الفلسفة هي الايمان والايمان هو الفلسفة.

ضمن هذا الاطار بدأ الكلام عن ((لاهوت افلاطوني)) على اعتبار انه لا يوجد هنالك تعارض بين الافلاطونية والمسيحية، فالوحدة بينهما عظيمة في نظر الانسانين المسيحيين. وهكذا نسمع فيشينو Ficino يقول: ((لايستطيع احد البلوغ الى المسيح دون وساطة (افلاطون) ((. و شاء (فيشينو) ان يوفق بين (افلاطون) و (موسى) فأصبح (افلاطون) ((موسى اغريقيا)). ولم يكن الأمر يتعلق بمجرد تشبيه، وانما كان الانسانيون المسيحيون يؤمنون بأن (افلاطون) اذا لم يكن (موسى) بذاته، فهو من بعض النواحي (موسى) بقضه و قضيضه.

ولم يتم اللجوء، من قبل الانسانين المسيحيين، الى (افلاطون) في عضد الدين، بشكل اعتباطي. فقد سبق ان لاحظنا من قبل ان هذا الفيلسوف الاغريقي كان قد اشتهر بتمجيده للإنسان. بكلمة

اوضح اذا كانت المسيحية بالضيغة الجامدة التي اتخذتها طيلة العصور الوسطى قد عجزت عن ان تستجيب لشموخ الانسان في عصر النهضة، فكان لابد من ان تطعم، والافلاطونية هي التي كانت تستجيب لمثل هذا الهدف.

ويبدو ان اضطلاع الانسانيين المسيحيين بمثل هذه المهمة كان قد جر الى نتائج دينية متعددة. ويأتي في المقدمة منها ازالة التمايز بين القديسين والناس العاديين. فصورة العذراء التقليدية البيزنطية تنقلب الى صورة فتاة قروية ايطالية. وزيادة التقارب بين الانسان والله. ان المؤرخ الامريكي (كرين برنتون) يحدثنا بهذا الصدد قائلاً: ((والواقع ان مجرد وضع الاله في الصورة بسقف الكنيسة كان مثالا لما يمكن ان يقوم به الانسانيون ذوو العقول الخصبية في زيادة تقريب الله من الناس بتصويره او نحتة. ففي ((يوم الحساب)) (وهي احدى لوحات ميشيل انجلو)، وكان من الموضوعات التي يؤثرها الرسامون والنحاتون، كان لابد من ظهور الله في الصورة، هذا في الوقت الذي تميزت فيه فنون العصر بالميل الى حصر التمثيل المادي في يسوع والعذراء والقديسين، على اعتبار ان الله لم يكن في الواقع من نوع الانسان.

ان ادراك الدين من قبل الانسانيين المسيحيين بهذا الشكل كان قد اقترن بلاشك بهدف جعل العقائد المسيحية محسوسة. ولكن ذلك لم يمنع، على حد قول (درسدن) من ان يكون مثل هذا الادراك قائما على نوع من الوثنية.

ويبدو ان ادراك الدين من قبل الانسانيين المسيحيين بهذا الشكل لم يقتصر على الجوانب الخارجية منه، وانما امتد ليشمل الجوانب الاكثر عمقا من دخيلة الانسان. ويبدو انه منذ نهاية العصور الوسطى ظهر الحديث عن الطابع الفردي للعبادة العامة. كما تم الكلام عن التباين ما بين الايمان الذي تم تحسنه بعمق والعجز العام للكنيسة، حيث بدت ظاهرة للعيان ولكن فاقدة للأعتبار، او غير مكتثرة، او غير قادرة على تطهير نفسها من حثالاتها. فالى جانب الحلول الضعيفة التي قدمت بخصوص النزعة المادية العملية، والارواح الممسوسة، والسحر، والهواجس الشيطانية كان بعض الانسانيين لاسيما في (بادو) و (روما) قد استطاعوا ان يكتفوا بنوع من تمجيد الانسان الذي كان يبدو بشكل ما او آخر مطبوعا بطابع وثني، كما سبقت الاشارة الى ذلك من قبل. ان القسط الغالب منهم كان قد حاول تكييف المسيحية. لقد كانوا، وهم مثقفون متفائلون، رجال عقل بكل معنى الكلمة. فكانت تطرح من قبلهم، حتى تلك القضايا الحيوية والمحسوسة، ضمن صيغة ثقافية. ولم يكن كل المفكرين ذوي ارادة طيبة، ولكن الانسانيين كانوا كذلك. مما دفع بهم الى التمسك بشكل متميز بالصيغة الثقافية، وتجنب الصيغ التي توحى بها الاعتبارات العملية الضيقة. لقد تساءل (ايراسمس) قائلا: ((ماهي اذن المسيحية اذا لم تكن المحبة الحقيقية والتامة)) و (ديتابل & Lefevre Etaple) كان قد قال: ((حيث تختفي المحبة يختفي الدين)).

ولكن ما يميز المحبة المسيحية هو انها بطولية، فالقريب ينبغي ان يكون موضع محبة على الرغم من انه، بسبب خطيئته، ليس محبوبا. ان الانسانيين الذين هم من الناحية الاعتيادية في غاية اللطف (كان (ديتابل) يلقب بالاكتر انسانية بين الناس)، بالإضافة الى كونهم ينتسبون الى المذهب الكاثوليكي، لم يكن بمقدورهم ان يمتلكوا بصدد الانسان تصورا شديدا في مأسويته. لقد اكد (اراسمس) قائلا: ((ان الانسان مركب. اين قلت بأن اقل اعماله يشكل خطيئة؟)) ثم قال. ((هناك عقل واحد في كل انسان، وفي كل عقل هنالك جهد من اجل الخير)). و (كليشتو Clichtou) احد تلامذة (ديتابل) كان قد اكد مثل (باسكال Pascal) بأنه، من الصعب ان يرى المرء في الناس آلهة او حيوانات متوحشة.)) ان هذا هو التعبير الضمني عن نزعة باتجاه التخفيف من اثر الخطيئة الاولى، و (درسدن) يشير الى ((ان الانسانيين يولون الخطيئة الاولى مع الاهمية اقل مما فعل من قبلهم بكثير. ونكاد لانجد لها ذكر في (فلورنسا) او في مؤلفات (اراسمس))) و (بيك دولا ميراندول) لا يعيرها سوى انتباه ضئيل. لقد قبل الانسانيون، دون تحفظ، سقوط الانسان بسبب من ارتكابه لهذه الخطيئة، ولم يخطر ببالهم تشويه حقائق الايمان، وكان كذلك تفكيرهم بأنكارها اقل. ولكنهم بالمقابل، كانوا قانعين بأن الانسان على الرغم من سقوطه مازال يمتلك عددا وفيرا من الامكانيات. ان هذا الاهتمام بالامكانيات الانسانية كان قد خفف الى حد كبير من هول الخطيئة

الاولى . وقد ترتب على ذلك ان تم التكايل من الحاجة الى
 الخلاص، ومن الدور الوسيط للمسيح عن طريق كنيسته برهبانها.
 ان الخلاص كان قد هبط الى مستوى انجاز اعمال الحكماء
 القدماى، ومنح الارادة الانسانية الطيبة هذا العون الذي بمساعدته
 تستطيع، كما كتب (اراسمس) ((ان نتطلع بشكل مجدي نحو الخير
 الذي يقود نحو السعادة.)) (وينبغي ان نتذكر بأن في كلمة السعادة
 تكمن كل المتعة التي تمسك بها عصر النهضة)، وذلك يتم بأقتراح
 نموذج ومثل اعلى للإنسان الكامل بدلا من الانسان - الأله..
 ان النموذج والمثل الاعلى تتضمنهما الكتب المقدسة. ومن هنا
 تأتى ضرورة الغور في اعماقها، وقبل كل شيء، ضرورة تبين
 النص المقدس الاكيد، والاهتمام بعمليات النشر والترجمة
 والتعليق. ان كل ذلك كان قد حظي بأهتمام متميز من قبل
 (اراسمس) و (لفيفر ديتابل). ولكن هذه ((الحكمة المتكاملة
 والناجزة التي يقدمها المسيح)) والتي يتحدث عنها (بوده Bode)
 هي ليست فقط واقعة من وقائع المعرفة، وليست هدفا يتم التطلع
 نحو بلوغه وذلك عن طريق الاعمال الخيرة والتكرس والرهبنة. ان
 الشكل الفعال الذي تتجلى من خلاله هو الايمان. فالايمان بالنسبة
 لـ (اراسمس) هو ((الباب الوحيد الذي يقود نحو يسوع
 المسيح)). و (لفيفر ديتابل) يقول: ((مهما تكن انت ايها المذهب،
 اهتدى بأيمان تام وستنقذ.)) انها لصياغات ذات ظاهر بروتستنتي
 ولكن تعبر عن نزعة ايمانية Fideisme غربية على الاصلاح بقدر

ما تكون ركيزتها الايمان دون غيره وبشكل خاص دون العقل، ولكنها تبقى الصياغات التي تعبر عن جوهر النزعة الانسانية المسيحية.

ان النزعة الانسانية المسيحية تجد ما يغذيها في الانجيل والمؤلفين الاغريق، ولكنها تعتمد بالدرجة الاساسية على اندفاع القلب الذي هو الايمان منذ ان يتم تمييزه عن المعتقدات. وهي تجعل بموجب ذلك، من الكنيسة محلا للايمان البسيط ولكنه المهم انها تبدو في الغالب متشددة تجاه المؤسسات الكنسية بالشكل الذي عرفتها فيه، والتي تطالب بتطهيرها وذلك بلهجة اتهامية. ان ((اتوبيا)) (توماس مور) تنطلق من هذه الاعتبارات في موقفها من (روما) البابوية ومن المؤسسات الكنسية على وجه العموم، وتقدم، كنموذج يحتذى جزيرة بعيدة عن البابوية، ولا تملك ما يدعو الى الانشغال بها. وهذا ما ستراه فيما بعد، وكتاب ((مدح الجنون) الذي وضعه (اراسمس) يندد بمن يدعوهم ((بالاخبار الزنادقة)). ولكن ينبغي ان نتذكر بأن هذه القضية تتعلق بالدرجة الاساسية بجوهر حركة الاصلاح الديني، كما سنرى ذلك. ولكن النزعة الانسانية المسيحية تبقى متميزة عن حركة الاصلاح الديني. في انها لم تضع الكنيسة القائمة موضع الشك. لقد مات (توماس مور) شهيد الدفاع عن الكنيسة القائمة، كما سنرى ذلك. و(ليفير ديتابل)، على الرغم من انه لجأ لدى البروتستنت خوفا من الاضطهاد، فإنه لم يقطع علاقته ابدا مع

الكنيسة الكاثوليكية. وانتهى (اراسمس) الى التسليم بالكنيسة بواقعها التي هي عليه على الرغم من تطلعه الى ان تقوم بتجديد ((ما ينبغي ان لا يكون موضع نقاش وانما ينبغي ان يكون موضع ايمان)). ان محاولة العودة بالكنيسة الى القرن الاول بالشكل الذي كان يطالب البعض بكل حرارة كانت مستبعدة عن اذهان الانسانيين المسيحيين، فقد وجد فيها (اراسمس) ما يشبه ((العودة بالبالغ الى مهد)).

وكثيرا ما اتهم الانسانيون المسيحيون بعدم الجرأة على الذهاب في تطلعاتهم الفكرية الى النتائج النهائية لموقفهم، اي بمعنى آخر، انهم كانوا يفتقدون لخاصية مميزة تماما. في الواقع ان الانسانيين المسيحيين كانوا رجال مطالعة، وكانوا بحكم ذلك بعيدين عن الشعب، ولم يكونوا مهأين للصراع من اي نوع كان. لقد كان الامر بالنسبة لهم امر مبدأ اكثر منه امر مزاج، فلم يرد على بالهم ان بمقدورهم القيام بعمل افضل من مجرد القيام بالتنوير وتوجيه البابوية التي تبقى هي الجهة المؤهلة الوحيدة لأتخاذ القرارات. ولكن مع الاسف لا البابا ولا حاشيته اهتم بشكل حقيقي بالاجابة على رغبات الانسانيين المسيحيين، ولكن ذلك لم يغير من موقفهم المساند للكنيسة القائمة بواقعها الذي كانت عليه. وربما ذلك هو الذي كان قد مهد لظهور الدعوة للاصلاح الديني كما سنرى ذلك. بقي ان نشير الى ان الحاح الانسانيين المسيحيين على ان يكون الايمان اساس الدين ورغبتهم الصارمة في تبسيط الايمان، ونقدمهم

اللاذع بالتالي للبابوية والمؤسسات الكنسية على الرغم من تمسكهم بها، كل ذلك لا ينفصل عن الاتجاهات العامة للنزعة الانسانية العامة. بكلمة اوضح انها تبقى تمثل التعبير الديني عن هذه الاتجاهات العامة. فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بتمجيد الانسان وبالتأكيد على فرديته وبالحاجة الى ان يعيش الانسان حياته الانسانية بكل منازعها المادية والروحية.

ولذا فإن البحث عن الشروط الموضوعية التي حكمت وجود الانسانين المسيحيين، وتطلعاتهم الدينية يقود الى التمسك بالشروط الموضوعية التي حكمت وجود الانسانين بصورة عامة وتطلعاتهم الفكرية بمجملها. وهي في الواقع الشروط الموضوعية التي حكمت عصر النهضة بكل ابعاده سواء كانت الاقتصادية او الاجتماعية او الثقافية او السياسية. وقد تابعنا هذه الشروط الموضوعية من قبل ضمن متابعتنا للخصائص العامة لعصر النهضة. فلا نجد هنالك حاجة للعودة اليها.

لحد الآن نكون قد اكتفينا بالإشارة الى المنازع الدينية للإنسانية المسيحية. وفي التّبيّح الثاني سنحاول ان نتابع الافكار السياسية التي تمخضت عنها الانسانية المسيحية، وذلك من خلال واحد من اعلامها الا وهو (توماس مور).

المبحث الثاني: توماس مور والمجتمع الافضل

ولد توماس مور Thomas More (1535 - 1578) في

انكلترة، فجاءت افكاره السياسية مثبتة في كتابه ((اتوپيا Utopia)). ويذهب (تيودور رويسن) الى ((ان الفترة الزمنية الفاصلة ما بين ((امير)) (مكيافيلي) و ((اتوپيا)) (مور) لا تزيد على ثلاث سنوات ويبدو من الصعب ان نتلمس تناقضا قاطعا مثل ذلك التناقض الذي نلاحظه ما بين الواقعية الحادة والجدلية للأول، والخيال العابت، ربما، للثاني.)) ولكن هذا الذي يذهب اليه (رويسن) لاناخذ به. فنحن نرى ان الافكار التي ضمنها (مور) في كتابه ((اتوپيا)) تعتبر بمثابة تجسيد حي لواقع انكلترة في الفترة التي عاش فيها (مور). وهذا ما عبر عنه (اراسمس) في رسالة وجهها عام (١٥١٩) الى (اولريخ دو هوتن Ulrich de Hutten) حيث يشير فيها الى ان (مور) كان قد كتب اثناء فراغه الجزء الرومانتيكي من كتابه الذي يتضمن وصفا لجزيرة ((اتوپيا)). ولكن بعد ذلك كان قد قرر بشكل مفاجيء ان يضيف اليه مقدمة طويلة ذات طبيعة انتقادية صرفة باتت تشكل الكتاب الاول منها، ان نية (مور)، كما يوضح (اراسمس) كانت تنصرف الى ان يبين بأنه ((ليس كل شيء في حكم الدول يسير باتجاه الافضل)) كما كانت تنصرف بوجه خاص الى ان ((يرسم صورة لأنكلترة التي كان يعرفها معرفة عميقة.)) وربما يمكن القول بأنه من الصعب جدا ادراك فحوى افكار (مور) السياسية بمعزل عن هذه الصورة الخاصة بأنكلترة.

اولا : مور وانكلتره في واقعها الاجتماعي :

ان انكلتره كانت سباقه، بالقياس الى البلدان الاوربية الاخرى، في الغاء القنانة، ليتحول القن الى فلاح حر وذلك منذ القرن الرابع عشر، ومع مجيء القرن الخامس عشر تشهد انكلتره تحولات اجتماعية كبيرة، فقد صاحب تهشم التجمعات القروية القروسيه تحطم الأسس التي كانت تقوم على اساس منها طمأنينة الفلاح بفعل تحرره من ارتباطه بالارض. وقد شكل ذلك سببا لأقتلاعه، وبالتالي شعوره بنوع من الغربة. ان قيام الفلاح الحر كان قد تضمن تطورا اقتصاديا قائما على اساس من انتاج المحاصيل الضرورية. وهذا بذاته كان يتضمن معنى وجود نوع جديد من ملاكي الاراضي لا تقدر دخولهم بحجم الارباح التي يحصلون عليها من اراضيهم. وهكذا فأن انكلتره باتت المنتج الاساس للصوف، بسبب ما كان يدره هذا الانتاج من ارباح بفضل تطور صناعة النسيج الصوفي فيها وتطور تجارة الصوف. ان هذا ما تؤكده سياسة التسييج التي اتبعت، والتي بموجبها تحولت اغلب المزارع الى مراعي لا تحتاج الا الى عدد ضيق من الفلاحين، وهكذا فأن اغلب الفلاحين كانوا قد سرحوا من مزارعهم لتلتهمهم المصانع بشروطها الصحية السيئة، او تأكلهم البطالة، ولتعرضوا بالتالي للموت جوعا. ان (توماس مور) كان قد عبر عن ذلك في ((اتوبيا)) بطريقة الساخرة المعهودة عندما قال: ((ان اغنامكم التي اعتادت

ان تكون اليقة معتدلة الطعام، كما نمى الى سمعي، اصبحت شرهة مفترسة تلتهم الرجال انفسهم وتدمر حقولا ومنازلا ومدنا بأكملها وتلتهم سكانها.))

ان هذا التطور يرتبط، كما قلنا بتطور التجارة والصناعة في انكلترة. وقد ارتبط بهذا التطور ظهور الطبقة العمالية التي تكونت مادتها الاساسية، بالاضافة الى الحرفيين الذين تدهورت احوالهم المادية بظهور الصناعة الميكانيكية، من الفلاحين الذين تركوا الارض بفعل سياسة التسييج الآنفه الذكر. لذا فأن ميلاد هذه الطبقة كان قد اقترن بالمعاناة. وقد وصف (توماس مور) هذه المعاناة بقوله: ((وهكذا لكي يوصل رجل شره ليعرف الشبع، ووباء على بلاده، بين حقل وآخر ويحيطهما بسور واحد، اما ان يطرد المستأجرين والزراع من الارض، فيبعدوا عنها اما بالغش او الاحتيال، واما بالغش والقهر، وتنتزع منهم حتى ممتلكاتهم، واما ان يصيبهم الوهن والسأم من كثرة الظلم والاذى فيضطرون الى بيع كل شيء. وهكذا، بوسيلة او بأخرى، لامفر من ان يرحل هؤلاء البؤساء المساكين تاركين بيوتهم، الرجال والنساء، الازواج والزوجات، الايتام والارامل، الآباء بأطفالهم الصغار، اسر بأكملها... وهكذا يسرون بخطى ثقيلة من البيوت الوحيدة التي عرفوها واحيوها، لا يجدون لهم مأوى آخر يذهبون اليه ويضطرون الى بيع جميع ما تحويه بيوتهم، مما لاقية كبيرة له...))

ان بداية القرن السادس عشر تبدو، على حد قول المؤرخ

الانكليزي (مورتون Mortok) ، ملعونة بقدر ما تميزت بسياسة التسييج والبطالة الواسعة الانتشار والتسول وارتفاع الاسعار وانخفاض الاجور والقوانين التي تحمل كل معاني الاضطهاد للمستغلين والحروب المستمرة ما بين الدول التي ولدها تحطم المجتمع الاقطاعي، وتنامي الفساد اكثر من ذي قبل، وقد ترتب على هذا تصاعد الشعور بالقلق واليأس، خصوصا وقد وضعت كل القيم الاكيدة موضع التساؤل.

مع ذلك، ان كل هذه المعاناة، وكل هذا القلق، على الرغم من انهما يمثلان حقيقة لا يرقى الشك اليها، فأنهما، بنفس الوقت، يمثلان مؤشرا للنمو بدلا من التدهور، على الرغم من انه يبدو طبيعيا في فترة الانتقال السريع ان تتجلى مظاهر التدهور بشكل صارخ ومتميز. فخلف هذا البؤس، وكمعادل له كانت تنهض طبقة برجوازية قوية وواثقة من نفسها كانت قد استطاعت ان تعدل الخارطة الاجتماعية القائمة. وهكذا كانت قد نهضت مدن جديدة وصناعات جديدة، وفي الاخير، ومن اجل ان تجعل كل ذلك قابلا للتحقيق نهضت دول جديدة قوية تحكمها اسر ملكية مثل اسرة (تيودور) التي كانت قد حظيت بالسلطة، في الاصل، في ظل الهيمنة الاقطاعية واقامت سلطة مطلقة لم تكن مجردة من الاساس الشعبي، على الرغم من طابع القسر الذي تميزت به، بسبب ما اقترنت به، في عين الشعب من نظام وتنظيم واستقرار داخلي، بالاضافة الى تهمة اسواق مضمونة ومهمة، بدونها لم يكن بإمكان

البرجوازية ان تقوى وتتمكن.

ذلك هو واقع انكلترا في الفترة التي عاش فيها (توماس مور). وربما يمكن اجماله بأنه واقع يأس وامل، ونزاع وتوافق، وثروات ضخمة ويؤس متنامي، ومثالية خلقية بالغة وفساد، وتدهور في المجتمعات المحلية والعالمية (الكنيسة) وتصاعد في النزعة الوطنية التي شكلت بالنسبة للبرجوازية اطارا مناسباً لتطورها. و (توماس مور) ينتسب في الحقيقة الى هذا الوسط الذي كان قد استقبل بترحاب هذا التحول الجديد، انه ينتسب الى طبقة اغنياء (لندن) التي كانت السند الرئيسي لمملكه عائلة (تيودور).

ان والد (توماس مور) كان قانونيا كبيرا وقد اصبح فيما بعد قاضيا، ومن ثم واحدا من كبار الموظفين الذين يتم انتقاؤهم من بين افراد البرجوازية. و (توماس مور) تتم تربيته في بيت رئيس الاساقفة (مورتون) الذي كان في نفس الوقت بدرجة الوزير الاول للملك (هنري) السابع. وقد درس الاغريقية في (اكسفورد) وكانت آنذاك غير مألوفة. وكان يظن ان من يدرسها يبدي تعاطفا مع الملحدين الايطاليين. وقد احتجت السلطات على قيامه بدراسة هذه اللغة ونصحت والده بشييه عن ذلك، ونقل فعلا بعد ان يكون قد اتقنها، حيث ترجم في وقت لاحق كتاب (تيرانيد) للمفكر الاغريقي (لسيان لاساموتاس). بعدها انصرف الى دراسة القانون في (لندن). وكان على وشك ان يكون رجل دين لولا خشيته من عدم تمكنه من اداء مستلزمات ذلك. وربما يكون صديقه

(اراسمس) هو الذي ثناه عن ذلك. ان ذلك هو الذي اوحى لبعض المختصين بالقول بأن (توماس مور) اذا ما اصبحت فيما بعد قانونيا ومحاميا، فأُن ذلك كان قد تم على الرغم منه. ولكن (مارسيل يرلو) يشك في ذلك، فهو يرى ان (توماس مور) كان قد اصبحت محاميا شهيرا، وربما المحامي الاول في (لندن)، وكان يحصل من مهنته هذه على اموال طائلة. فلو كان فعلا مكرها على ان يصبح قانونيا، ومن ثم محاميا لما تحقق كل ذلك. وفي وقت لاحق يتم انتخابه من قبل تجار مدينة (لندن) لعضوية البرلمان ليتكلم بأسم سكانها في العديد من المناسبات، وبهذا الشكل كان قد وجد نفسه مأخوذا بالاهتمام بشؤون الدولة، ولكن انطلاقا من موقف المعارض للتاج.

كان الملك (هنري) السابع قد اهتم بتهياة بائنة ضخمة لأبنته التي كانت مخطوبة لملك الـ (ايكوس) وعندما طلب من البرلمان التصويت على مبلغ ضخم لهذا الغرض فأُن نائب مدينة (لندن) الشاب (مور) كان قد اعترض على ذلك واستطاع ان يخفض من المبلغ الذي طلبه الملك تخفيضا محسوسا، مما دفع بهذا الاخير الى الانتقام منه بحبس والده بحجة انه هو الذي قام بتحريضه على ذلك. غير ان موت الملك (هنري) السابع ومجيء (هنري) الثامن الى الحكم كان قد اقترن بأعادة الاعتبار لـ (مور) وراح يقربه انطلاقا مما تميز به هذا الملك من نزعة انسانية. وفي الاخير سيجد نفسه في خدمة التاج على الرغم من ارادته. وفي عام (١٥١٦) يتم

تعيينه عضوا في المجلس الخاص للملك. وفي عام (١٥٢١) يمنح لقب لورد، ويكلف بمهام دبلوماسية عديدة. وفي عام (١٥٢٩) يصبح مستشارا أولا، وسيقوم بوظيفته هذه بشكل متميز، ولكن اثناء ذلك كان مشحونا بالتوتر والارتباك اللذين سيقيان لغاية عام (١٥٣٢) مما يؤكد قول (هنري بريموند (Henri Bremond) في كتابه (توماس مور السعيد جدا) (١٩٠٤) من ((ان دور (مور) في التاريخ السياسي لأنكلترا كان ضئيلا، على الرغم من أهميته البالغة في تاريخ الفكر السياسي)). ولا بد من الإشارة الى ان هذا التوتر والارتباك يرجعان، بلا ادنى شك، الى عدم اتفاقه مع الملك (هنري) الثامن في سياسته الدينية بوجه خاص، تلك السياسة التي كانت تميل الى ضمان نوع من الاستقلال الديني تجاه البابوية، والتي تولدت، بالاضافة الى الاسباب الاجتماعية والسياسية، عن بعض الاسباب الشخصية.

فالمملك (هنري) الثامن كان قد شغف بـ (آن بولين Ane Boleyn) احدى تابعات الملكة. وكان هذا الملك قد تابع الغناء زواجه من زوجته الملكة، وذلك لدى المحاكم المختصة في (اوربا) ولما لم يحصل على قرار مرضي فقد قرر قطع العلاقة مع (روما)، واستطاع ان يستحصل من رئيس اساقفة (كانتربري) قرارا بآلغاء الزواج من زوجته الملكة، ليتزوج من عشيقته، وليعلن عن تنويجها ملكة لأنكلترا. ولما صدر عن البابا قرار التحريم بهذا الخصوص كان رد فعل الملك ان طلب من البرلمان التصويت على

((قانون السيادة)) الذي بموجبه يتمتع بكل السلطة على الكنيسة الانكليزية. ان (توماس مور) الذي كان يتطلع فعلا الى اصلاح كاثوليكي لم يكن بمقدوره ان يجاري ملكه في سلوكه هذا. فتنازل عن منصبه، وعندما يطلب اليه ان يقدم اليمين على قرار البرلمان الذي اكد الزواج المذكور فأن (مور) سيرفض ذلك، بعد ان رفض من قبل حضور حفل الزواج. وفي وقت لاحق سيلقى به في السجن ليحاكم عام (١٥٣٥) بتهمة الخيانة، ومن ثم ليعدم بقطع رأسه.

ثانيا: مور والنزعة الانسانية

ان الصورة الاكثر تكاملا لمفكرنا (مور) ربما تكون تلك التي كانت قد رسمت من قبل صديقه (اراسمس) حيث يبدو فيها، على حد قوله، ((بمرحه المحب والودي المطعم بسخرية حادة)). ولم تكن هذه الصورة، وفي الواقع بعيدة عن صورة انسان تشرب بالنزعة الانسانية، لاسيما بالخصوصية التي تميز بها (مور). يرى (مورتون) ان (مور) كان يحتضن في قلبه صراعا نموذجيا ما بين الجديد والقديم، ما بين النزعة الانسانية والتشوف القروسطي. وربما يمكن القول بأن النزعة الانسانية، على الرغم من انها تمثل الاعتقاد الخاص بطبقة تاريخية جديدة، كانت بذاتها تمثل لاسيما في انكلترا، كما هو الحال في الشمال الاوربي، نتيجة لفكر العصور الوسطى اللاهوتي المتشدد، فهي تحمل في اعماقها عناصر

صراعها الداخلي. وهكذا فإنه لم يكن غريباً ان نجد، مجتمعين في نفس الشخص، وفي نفس الوقت، الفكر التشكيكي والوثني الذي يمثله عصر النهضة بوجه عام.. والفكر اللاهوتي المتشدد الذي تجسده النزعات الكاثوليكية الاصلاحية، مثلما تجسده حركة الاصلاح الديني نفسها لاسيما في شقها اللوثيري.

ولكن النزعة الانسانية في انلكثرة بخصوصيتها هذه كانت، بكل الاحوال تعكس التفاؤل الذي لا حدود له الخاص بطبقة راحت تنظر الى العالم وهو يتفتح امام عينيها. ليس هذا فقط، وانما نلاحظ ان النزعة الانسانية كانت قد اقترنت بمفهوم جديد للتاريخ. فألى عهد قريب كان الناس يعيشون الماضي. فقد كانوا يديرون بأبصارهم من اعماق البؤس الاقطاعي نحو الروعة الحقيقية والخيالية للعصور القديمة، العصور الذهبية. ولكن ابتداءاً من القرن الخامس عشر استطاع التقدم الحضاري ان يتجاوز المستوى الذي كان عليه العهد الاغريقي - الروماني. والذي ترتب على هذا انه، بدلا من التوجه بأبصارهم نحو ماضي اكثر جمالا من الحاضر، راح الناس يؤمنون بإمكانية ضمان مستقبل افضل. ان هذا الازدهار الحضاري الجديد كان قد غير من تطلعات الناس، فالسعادة المستقبلية ينبغي بلوغها عن طريق ازالة العوائق الشكلية او الخارجية، اي عن طريق ممارسة العقل، بأعتبره الاداة الفعالة التي تستطيع ازالة هذه العوائق الشكلية او الخارجية.

وهكذا نلاحظ انه، على الرغم من ان الشعب لم يكن له اي

دور في هذا التغيير الذي يتعرض له العالم، فأن النزعة الانسانية كانت قد اتجهت، وهي تأخذ صياغتها المتميزة على يد (مور)، الى ابعاد من المستقبل العاجل، وابعاد من مصالح الطبقة البرجوازية، انها كانت قد اتجهت نحو سعادة الانسان بصورة عامة. ومما لاشك فيه ان ازالة العوائق الشكلية او الخارجية بفضل ممارسة العقل يفتح الطريق واسعا امام تلمس الانسان لذاته، وبالتالي امام تعلقه باللذة، خصوصا عندما تكون سعادة الانسان هي الهدف. يضاف الى هذا ان التعلق باللذة كان النتيجة الطبيعية لتلمس الازدهار الحضاري تلمسا عينا. وتعريف (مور) للذة يعبر عن كل هذه المراكز. فهو يقول: ((اما اللذة فيعنون بها كل حركة وكل حالة للجسم او العقل يجد الانسان فيها سرورا طبيعيا)) وتجدر الاشارة الى ان اللذة بالنسبة لـ (مور) تشكل واحدة من الخصائص التي يتميز بها مجتمعه، مجتمع الاتوبيين. فهو يقول: ((ان الاتوبيين لا يترددون في القول بأنه من الغباء الا يسعى المرء للحصول على اللذة بكل الطرق شرها، وخيرها، وان يحرص فقط على الإيجل لذة اصغر تفوق لذة اكبر، او ان يجري وراء لذة تجلب في اعقابها الما. اما ان يسعى المرء وراء الفضيلة الصارمة المؤلمة، ولا يستبعد حلاوة الحياة فحسب، بل يتحمل ايضا طواعية الالم الذي لا يرجو من ورائه نفعاً (اذ اي نفع يمكن ان تجنيه اذا ما كنت بعد الموت لا تجني شيئا بعد ان تكون قد قضيت حياتك كلها دون لذة، اي في شقاء؟) فهذا ما يعتبرونه

اقصى درجات الجنون.)) ثم يقول: ((فعندما تأمرك الطبيعة بأن تكون كريما مع الغير، فأنها لا تأمرك، على العكس من ذلك، ان تكون قاسيا مع نفسك، غير رحيم بها. وهكذا فإن الطبيعة ذاتها، كما يقولون، تقضي بأن تكون حياة الفرح، او بمعنى آخر اللذة هدفا لجميع اعمالنا. ويعرفون الفضيلة بأنها الحياة تبعا لما تقضي به الطبيعة علينا.)) ثم يضيف قائلا: ((ولذا فهم يقولون - بعد ان درسوا الامر ووزنوه بعناية - ان جميع اعمالنا، وحتى جميع الفضائل التي تمارس في مزاوله هذه الاعمال، ترى في اللذة، في نهاية الامر، هدفها وسعادتها.))

مع ذلك فإن (مور) وهو يتمسك، حاله في ذلك حال كل الانسانيين، باللذة. فإنه يقصد بها ((اللذة الخيرة الشريفة فقط)) ومن هذا المنطلق يميز بين هذا النوع من اللذة وما يسميه ((باللذة الكاذبة)) التي يورد لها امثلة عديدة كالتعلق بالملابس المتميزة وانواع التكريم الزائف، والجواهر والاحجار الكريمة الخ...

غير ان تمسك (مور) باللذة لم يدفع به الى تجاهل البؤس المتنامي، مثلما لم يكن بإمكانه ان يتجاهل الازدهار الحضاري. ان الانسانيين كانوا قد تفاعلوا مع هذا الواقع بشكل فردي معتمدين اما وثنية سطحية، واما ازمة ضمير اخلاقية ورغبة في الاصلاح الاجتماعي والديني. والجانب الثاني هو الذي هيمن في انكلترة اوربا الشمالية، وهيمن بوجه خاص على (مور) وذلك من خلال

تمسكه المطلق بكاثوليكيته الاصيله التي كانت تتضمن، كما
سنرى ذلك فيما بعد، نقضا لسليبات مجتمع عصر النهضة لاسيما في
واقعهالاقتصادي والاجتماعي الجديد.

مع ذلك يبدو جديرا بالقول بأن الانسانيين المسيحيين كانوا قد
تحرروا، وفي حدود معينة من الاستبدادية اللاهوتية، واستشعروا
الحاجة الى مستوى جديد من القيم. ان هذه القيم كان قد تم
العثور عليها في مسيحية عقلانية قادرة على ان تضمن التوافق ما
بين المبادئ المسيحية والمتطلبات الجديدة لعصر النهضة. ويبدو
ان العودة الى (افلاطون) واعادة تفسيره من جديد كانت قد
اتاحت الفرصة من اجل تحقيق مثل هذا التوافق. وهذا ما تجلى
واضحا لدى (مور) وهو يضع كتابه الذي اشتهر به الا وهو
(اتوبيا))

ثالثا : اتوبيا

كتب (مور) ((اتوبيا)) في فترة تكامل مواهبه، اي عام (١٥١٥)
عندما كان عمره سبع وثلاثون سنة. وفي تلك الفترة كان قد ارتبط
بعلاقات حميمة مع كبار المثقفين على رأسهم (اراسمس) الذي
كان قد قضى في بيت (مور) في (جلسي Chalsea) اقامة طويلة
كان اثناهما، عبر مناقشات فكرية واسعة، قد وضع كتابه الذي اشرنا
اليه من قبل، الا وهو ((تمجيد الجنون)) الذي اهداه الى صديقه
(مور). وقد كان التطابق ما بين هذين المفكرين، لاسيما في

اتجاههما الانساني، على درجة عالية. ولا بد ان نشير الى ان هناك من يعارض في ذلك. غير ان (هنري بريموند) في كتابه الذي سبقت الاشارة اليه، لم يجد حتى ولا سطرا واحدا لدى (مور) ((يمكن خلاله تلمس اقل قدر من عدم الاتفاق مع الفكر الاراسمي)). كما ارتبط بعلاقات متينة مع مفكرين آخرين، منهم (كوليت). ويبدو ان (مور) كان قد ارتبط بكل هؤلاء المفكرين، في الوقت الذي كان فيه عضوا في البرلمان وقد تميز داخله بمعارضة التاج. وربما نستطيع ان نقول بأن (مور) كان قد وضع كتابه ((اتوبيا)) في الفترة التي كان يتعايش فيها مع عالمين : عالم الفكر وعالم السياسة.

لقد اوضحنا من قبل ان (مور) ارسل في مهمات دبلوماسية عديدة من قبل الملك. واثناء اضطلاع بأحدى هذه المهمات الدبلوماسية في الاراضي المنخفضة، وفي مدينة (انفير) بالذات باشر (مور) بوضع كتابه ((اتوبيا)).

ويقترض (مور) انه كان قد التقى في بيت المدعو بيتر جلس (Giles) (رفائيل هيثلودي Raphael Hythloday) الذي كان قد وصل لتوه الى (انفير) من رحلة قام بها بمصاحبة (امريكو فيسبوشي Amerigo Vesputie) في رحلته الشهيرة الى العالم الجديد، ليتركه بعد ذلك ليقضي خمس سنوات في ((اتوبيا)). واثناء هذا اللقاء يروي (هيثلودي) مشاهداته في هذه الجزيرة، ليقوم (مور) بتدوينها، وتدوين مناقشاته مع (هيثلودي)

بخصوصها ، وذلك في كتاب هو كتاب ((اتوييا)) . وقد
نشر هذا الكتاب لأول مرة باللاتينية عام (١٥١٩) في مدينة (
لوفان) .

ان الاطار العام لكتاب ((اتوييا)) هو اطار خيالي محض.
فالجزيرة وامكنتها واشخاصها من صنع الخيال. كذلك الحال
بالنسبة لمضامين التسميات التي تتخذها هذه الجزيرة وامكنتها
واشخاصها.

ان تسمية ((اتوييا)) متأتية عن الكلمة الاغريقية
((OUTOPOS)). والترجمة الحرفية لهذه الكلمة هو
((الامكان))، ((مكان لا وجود له))، ((مكان متعذر الوجود)).
اما الاسماء فأنها تعبر عن مضامين غير واقعية، سواء كانت اسماء
امكنة، ام اسماء اشخاص. ان عاصمة ((اتوييا)) هي ((اموروف
Amourofe)) اي ((المدينة الشبح))، وربما ((المدينة
المعتمة))، وربما ((مدينة الضباب)). والنهر الذي يعبر العاصمة
هو ((انيدريس Anydris)) اي ((النهر الذئ بدون ماء)).
وملك الجزيرة هو ((آدموس Ademos)) اي ((الامير بدون
شعب))، والمواطنون هم ((اليوبوليد Aleopolides)) اي
((الذين بدون مدينة)). اما سكان البلدان المجاورة فيحملون
اسماء مختلفة من قبيل ((نيفيلوجيت Nephelogetes)) اي
((ابناء السحاب)) و ((الوبوليتان Alaopolitans)) اي ((البلد
الخالى من السكان)). اما الرحالة الذي اكتشف الجزيرة وهو

((هيثلوداي Hythloday)) فأنه يعني ((صانع الترهات))،
وقد اخذه مور عن مسرحية الكاتب الاغريقي ((ارستوفان))
المسماة ((السحابات))

ما هو سر تعلق (مور) بهذه التسميات الغريبة ذات الاجواء
الخيالية؟

ربما يمكن القول بأن ذلك يمثل شكلا من اشكال النزعة
((التغريبية Exotisme)) التي سادت عصر النهضة، وسيطرت
على (مور) بشكل واضح حتى في حياته الخاصة. فقد احتوى
منزله كل غريب من الطيور والقردة والاحجار النادرة. وكان
يحصر تماما على جمعها. ان عالمه الخيالي كان قد استوحى الى
حد بعيد عن الاكتشافات الحديثة التي تحققت في هذا العصر، عصر
النهضة. ان الاكتشافات الامريكية كانت اكتشافات اعراق اكثر منها
اكتشافات ادبية، وهي بمضمونها هذا قدمت العذر الكافي لوجود
الصياغات الاسطورية والتمسك بالتفاصيل المثيرة للأعجاب. ان
امريكا كانت قد مثلت (مودة) العصر. واذا كانت مغامرة
(كريستوف كولومب) لم تقترن الا بقليل من الضجيج فأن رحلة
(امريكو فيبوشي) كانت، على العكس من ذلك، قد احدثت ضجة
واسعة. ففي عام (١٥٠٧) ظهرت ترجمة لاتينية لقصص رحلاته.
ويبدو ان (مور) كان قد قرأها.

ولكن ما الذي تعنيه امريكا طالما ان الامر يخص جزيرة تفتقد
للوجود؟ ان (توماس مور) كان يتوخى بكل بساطة ان يمنح

قصته نقطة اسناد لازعة لمغامرة معاشة. ان (فيبوشي) كان قد ترك اصحابا له في احد الحصون في البرازيل، واحد هؤلاء كان قد عاد، انه شخصية ذات نموذج متميز فهو مغامر من مغامري البحر، و ((رجل عركته السنون، ذو وجه اسمر لفحته الشمس، ولحية طويلة ورداء ملقى بأهمال على كتفيه)) انه (هيتلودي). ان هذا الاخير في طريق عودته يزور بلدا مجهولا يتميز بأخلاق غريبة. ان هذا البلد هو جزيرة ((اتوبيا)). لقد عاد منها ((بمعجزة)) بعد ان وجد سفينة برتغالية و ((المعجزة)) الثانية تمثلت بلقائه بـ ((مور)) اما ((المعجزة)) الثالثة فلم تتحقق، فقد اختفى (هيتلودي) ولم يستطع (مور) ان يعثر له على اثر.

هل كان (مور) قد تقصد اللجوء الى هذه الاجواء الخيالية؟ لقد اشرنا الى ان عصر النهضة كان قد تميز بمثل هذه الاجواء. وقد اثارته الاكتشافات الجغرافية وكتب الرحلات. ولكن مع ذلك يبدو ان هذه الاجواء الخيالية التي طغت على الكتاب كانت قد وفرت للكاتب الحماية ولكتابة امكانية رؤية النور. اذ بدون هذه الاجواء كان من الصعب ان يتحقق ذلك بالنظر لجراءة الافكار التي تضمنها هذا الكتاب. فالكتاب بفضل هذه الاجواء ((لم يقلق احدا)) على حد تعبير (توشارد) وجماعته.

مع ذلك فأن وراء هذه الاجواء الخيالية كانت تكمن بعض ملامح انكلترة. ان (مارسيل برلو) يرى ان ((اتوبيا)) في مثل هذه الحالة ((نصف خيالية)). فالجزيرة تتميز بعزلتها وتتصل بالارض

عن طريق برزخ، تماما كما هو الحال بالنسبة للأنكلترة. كما ان سكانها، الذي يمكن مقارنته من حيث الاهمية بسكان انكلترة، يتوزع ما بين (٥٤) مدينة كما يتوزع سكان انكلترة ما بين (٥٤) كوتنة. والعاصمة تقع على نهر يقطعه جسر مشهور، وهي غارقة في الضباب. ان البعض ذهب الى الاعتقاد بأن (اموروف) بهذه المواصفات هي (لندن)، وربما احاطها ببعض الاوصاف التفصيلية التي قد تذكر بمدينة (أنفير). وبكل الاحوال فأن سكان الجزيرة هم انكليز مثاليون يتكونون من بحارة وتجار عمليين. ولكن من ناحية اخرى متزهدين. وتتمثل في ((أتوبيا)) كذلك ملامح السياسة الخارجية الانكليزية التي سادت منذ حكم الملكة (اليزابيث) لغاية القرن التاسع عشر، وهذا ما اكده (موسكا) في كتابه ((تاريخ المذاهب السياسية)).

بقي ان نشير الى ان (أتوبيا)) تتضمن عدة اشخاص فعليين ان نعين الشخص الذي ينطق، ونحن نتوخى متابعة الافكار السياسية لـ (مور)، بأسم (مور).

لاشك ان (هيتلودي) ينطق بأسم (مور). ولكن (مور) نفسه لم يكن غائبا ابدا في ((أتوبيا)) فهو شاخص فيها شخصوا عيانا، حيث كان يناقش (هيتلودي) في افكاره التي كان يطرحها وهو يصف ((أتوبيا)) بكل معالمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. بكلمة اخرى هناك شخصان ينطقان بأسم (مور) وكثيرا ما يتباين هذان الشخصان في افكارهما. فما هو معنى هذا التباين؟

ان (كارل كاوتسكي Karl Kautsky) في كتابه ((توماس مور واتوبياته)) شاء ان يتلمس في هذا التباين وجها من اوجه التناقض في افكار (مور) الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقد حاول (موسكا) ان يتلمس في ذلك وجها آخر للتناقض هو التناقض ما بين نزعتيه الصوفية التي جعلته متعلقا تماما بالنزعة المسيحية المتشددة، ونزعة اخرى غامضة تتمثل بالتمسك بوحدانية الله دون الاخذ بالوحي.

غير ان (مورتون) كان قد رد على ذلك بالقول بأن (هيثلودي) و (مور) كلاهما شاخصان ليمثلان شخصا واحدا هو (مور). اما هذا النقد الذي يوجهه (مور) الى افكار (هيثلودي) فهو ليس اكثر من حوار يجريه (مور) مع نفسه، فهو شكل من اشكال الحوار الداخلي. وفي ظل مثل هذا التكيف ليس هنالك من اثر للتناقض. هذا من جهة، ومن جهة اخرى ان بعض الموضوعات التي يرد بصدها التباين في الافكار تتميز بأنها ذات طبيعة مضاعفة. وربما يمكن ان نذهب الى ابعد من ذلك فتقول انها تتميز بطبيعة متباينة قد توشي بالتناقض. فلوسلمنا جدلا بوجود مثل هذا التناقض فإنه سيكمن في طبيعة هذه الموضوعات نفسها وليس في فكر (توماس مور) كما شاء ان يستنتج (كارل كاوتسكي) وغيره. ان (مور) يورد بصدد دولة (آل تيودور) مثلا تقييمات متباينة، ولعل ذلك يرجع الى ان هذه الدولة تتميز بطبيعة مضاعفة، فهي من ناحية مقبولة بقدر ما سعت الى تحقيق الاستقرار الاجتماعي والنظام،

لنتجاوز بالتالي حالة الفوضى التي فرضها الاقطاع. وهكذا فأُن (مور) وغيره من المفكرين الانسانيين وجدوا انفسهم في مقدمة البرجوازية الانكليزية ملزمين على ان يؤيدوا او يسندوا هذه الدولة ويعملوا على تطويرها. ولكن دولة (آل تيودور) كانت في نفس الوقت، دولة القسر، وكان رؤساءها مجبولين على الفساد والانانية مما كان يدفع بأولئك الذين كانوا يتمسكون بالعدالة الاجتماعية، وعلى رأسهم (مور) الى الوقوف منها موقف المعارضة. وهكذا فأُن المرارة التي كان يستشعرها (مور) وهو يتعايش مع هذا التناقض الذي تتسم به دولة (آل تيودور) هو الذي اتخذ معنى التناقض في افكاره بالصورة التي اعتقدها (كارل كاوتسكي) وغيره، ولكن كما هو واضح ان التناقض ليس في افكار (مور)، وانما في طبيعة دولة (آل تيودور) نفسها، وقد عبر عنه من خلال الاعلان مرة عن رغبته في العمل في ظلها، وذلك انطلاقا مما تتميز به من طبيعة ايجانية، ومرة رفض ذلك، وذلك انطلاقا مما تتميز من طبيعة سلبية.

رابعا : مضمون اتوييا

ينقسم كتاب ((اتوييا)) الى قسمين : الاول يتضمن عرضا للجوانب السلبية التي تتميز بها الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في انكلترا، كما يتضمن عرضا للحلول المقترحة من اجل تجاوز هذه الجوانب السلبية، ليتم التأكيد بوجه خاص على

واحد من هذه الحلول بأعتبره الأكثر جدارة. اما الثاني فيتضمن وصفا للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في جزيرة ((أتويا)) بالشكل الذي يفترض فيه ان تكون قد تجاوزت كل هذه الجوانب السلبية، بعد ان اخذت بالحل الذي يقترحه (مور) لتبدو نموذجا مثاليا.

(١) القسم الاول من أتويا :

ان هذا القسم يبدأ بوضع اليد على الجوانب السلبية من المجتمع البريطاني، وهي تتمثل بتحكم مظاهر اليأس في هذا المجتمع. وهو يرجع بها الى اسباب متعددة. فهناك أولا : ((العدد الكبير من النبلاء الذين لا يكتفون بأن يعيشوا عاطلين، مثل ذكور النحل، على عمل الغير وكدهم، واقصد اولئك الذين يؤجرون ارضهم لهم والذي يسلبونهم كل صغيرة وكبيرة عن طريق رفع بدل الايجار... هؤلاء النبلاء لا يكتفون بأن يعيشوا هم انفسهم فقط في حالة من التعطل، ولكنهم يجرون وراءهم قطيعا ضخما من الخدم العاطلين، ممن لم يتعلموا، قط، حرفة يكسبون منها عيشهم، هؤلاء الرجال ما ان يتوفى سيدهم، او يحل بهم المرض، حتى يطردوا شر طردة... وهكذا في هذه المواسم العجاف يكرس هؤلاء جهودهم للتضور جوعا، ان لم يكرسوها للسرقة.))

وترجع مظاهر اليأس هذه الى سياسة التسيج كذلك. ان هذه السياسة كنا قد اتينا على متابعتها. ونكتفي بالقول هنا بأن (مور)

كان يرى بأن من شأنها ان ترمي بآلاف الفلاحين خارج حقولهم ليحولوا الى عاطلين اذا لم يوفقوا في العثور على عمل داخل المدن.

والى جانب مظاهر البؤس هذه يشير (مور) الى مظاهر الترف التي تتحكم بالمجتمع البريطاني. ((فجنبنا الى جنب مع هذه الفاقة الملحة والفقر المدقع ستجد الترف المفرط والاسراف العاث.)) ولم يكتف (مور) بالاشارة الى الجوانب السلبية ذات الطبيعة الاجتماعية والاقتصادية من المجتمع البريطاني، وانما اشار كذلك الى الجوانب السلبية ذات الطبيعة السياسية. وقد تخفى في نقده لهذه الجوانب وراء نقد النموذج الفرنسي للحكم. فقد قال : ((أن الامراء لا يفكرون الا بالحرب... فهم لا يهتمون الا قليلا جدا بأدارة الدول التي تخضع لهم ادارة جيدة.)) من شأنها ان تخدم الصالح العام في الوقت الذي يكون فيه من الواجب القيام بذلك خصوصا وانه من شأنه ان يضمن سلامة الملك نفسه اذ ((تقوم سلامته، بل كرامته ايضا لا على امواله الخاصة بل على اموال الشعب... ان افراد الشعب يختارون الملك ليرعى مصالحهم وليس مصلحته الخاصة، اي لكي يوفر لهم بعمله وجده حياة طيبة آمنة من الظلم والقهر. ولذا فواجب الملك ان يسهر على مصلحة شعبه اكثر مما يسهر على مصلحته الخاصة تماما. كما ان واجب الراعي، ما دام راعيا هو ان يطعم خرافه قبل ان يطعم نفسه.)) ثم يشير الى خطأ الاعتقاد بأن فقر الشعب صيانة للسلام. ويحذر

الملك من ان الفقر قد يكون سببا للثورة عليه : ((ومن اكثر الناس رغبة في الثورة والتغيير سوى اولئك غير الراضين عن واقع حياتهم وحاضرهم؟...)) ولكن يبدو ان (مور) كان، على حد تعبير (توشارد) وجماعته، يرى تعذر قيام الملك بتحقيق الصالح العام اذ كان يعتقد، على حد تعبيرهم، ان ذلك غير ممكن ((طالما ان الدولة هي تعبير عن مصالح الطبقة المهيمنة.))

ولم تنج المؤسسة الدينية من نقد (مور)، وقد انتقد بوجه خاص نظامها الكهنسي التقليدي، اذ وجد في الرهبان الذين يحتضنهم هذا النظام جمعا من المتشردين فهو يخاطبهم بالقول : ((انتم اسوأ المتشردين اخلاقا)) ثم يضيف قائلا : ((فما أعظم وأكسل هذا الحشد من الكهنة ورجال الدين كما يسمونهم)). و(مور) في نقده لرجال الدين ينطلق من صورة مثالية كان قد كونها بصدد فهمهم لا يمكن ان يكونوا مجرد كسالى متشردين، وانما يتولسون الاشراف على الجوانب الالهية بالاضافة الى الجوانب الانسانية. اذ تؤول اليهم المهام التي كانت تؤول في العهد الاغريقي الى المسؤولين عن رقابة المدينة. بالاضافة الى مسؤوليتهم عن الاخلاق الجيدة. ولكن هذه الصورة المثالية لم يكن لها وجود في ظل النظام الكهنسي التقليدي القائم.

مع ذلك فأن (مور) في نقده للمؤسسة الدينية كان اصلاحيا، فقد كان يخشى، كزميله (اراسمس) الخروج عليها، اعتقادا منه بأن مثل هذا التصرف من شأنه ان يكدر صفو السلام. لذا فأنه، كزميله

(اراسمس) اكتفى بالدعوة للأصلاح الديني من داخل المؤسسة الدينية وليس من خارجها:

ان هذا الموقف هو الذي جعله في حالة مواجهة مع (الوتر) الذي كان يتطلع الى الاصلاح الديني من خارج المؤسسة الدينية القائمة، كما سنرى ذلك فيما بعد. بهذا الشكل وضع (مور) اليد على معظم الجوانب السلبية التي سادت المجتمع البريطاني في زمانه. والملاحظ هو انه في متابعته لهذه الجوانب السلبية انطلق من نقطة مركزية. اذ يبدو ان الواقع الاقتصادي الذي عرفه المجتمع البريطاني في مجرى تطوره هو الذي شكل هذه النقطة المركزية. وقد رأينا من قبل ان هذا الواقع الاقتصادي اتسم في قسط كبير منه بما هو سلبي. فأذا ما اقترن بأردهار المجتمع البريطاني، فأن هذا الازدهار بقي محدودا في ساحته. اذ شمل الطبقات الثرية منه. اما الطبقات الفقيرة، فعلى العكس، خضعت للمعاناة. ان خضوع الطبقات الفقيرة للمعاناة كان في نظر (مور) بمثابة مثلبة يعاب عليها المجتمع البريطاني الذي كان يتطلع الى ان يراه متكاملا كل التكامل.

ان (مور) لم يكتف بعرض الجوانب السلبية من المجتمع البريطاني، وانما راح يبحث عن سبل تجاوزها. وقد وجد (مور) نفسه، بهذا الخصوص، امام بعض المقترحات فحاول عرضها وتقييمها لينتهي الى تبني المقترح الذي يراه اكثر جدارة. لقد وجد (مور) نفسه امام اقتراح التقييد من ((قدرة الاغنياء

في شراء كل شيء، ومن ذلك الامتياز الذي يخولهم ممارسة نوع من الاحتكار المكرس لمصلحتهم)). ان (مور) لم يبخل من قيمة هذا الاقتراح، ولكنه في نفس الوقت رأى فيه اقتراحا غير جذري، وبالتالي غير حاسم.

ويواجه (مور) اقتراحا آخر يدعو الى معالجة هذه الجوانب السلبية عن طريق القوانين. فهناك شعوب كثيرة ((لاتكف عن اصدار القوانين)) من اجل ضمان مثل هذه المعالجة. ولكن (مور) يعترض على هذا الاقتراح بالقول بأن هذه القوانين ((لم تحقق احداها الحياة الصالحة.)) ثم يضيف قائلا: ((اعترف انه من الممكن تخفيف هذا العبء بعض الشيء (عن طريق القوانين، ولكنني انكر انه من الممكن التخلص منه تماما.)) وبعد ان يورد بعض الامثلة المؤيدة لما يذهب اليه يعود ليقول : ((اقول انه بهذا النوع من القوانين تخفف هذه الشرور وتقل حدتها كيما يبقي على الاجسام المعتلة التي لا رجاء في شفائها بأنواع العلاج الطبي المتكررة. اما ان تشفي تماما وتعود الى الصحة الكاملة، فهذا ما لا امل فيه ما دام كل فرد سيدا لملكه الخاص.))

وهناك اقتراح آخر قد يبدو (مور) بصدده اكثر مرونة، وهذا الاقتراح يتمثل بالاصلاح من داخل الدولة، وذلك عن طريق تولي مناصبها العليا من قبل اناس مخلصين. ان (مور) يقترح على (ميثلودي) من اجل تولي الاصلاح ان يدبر المرء حياته بحيث يضع مقدراته وجهده في خدمة الصالح العام، حتى ولو كان في

ذلك ما يضيره شخصيا بعض الشيء، وهذا ما لا يمكن ان يتحقق بهذا القدر من الفوائد العظمى الا اذا اصبح ذلك المرء مستشارا لملك عظيم وجعله يسلك مسلكا شريفا. ويقول (مور) بهذا الصدد : ((فمن الملك، كما من الينبوع الذي لا ينضب، يأتي فيض كل ما فيه الخير والشر للشعب كله.))

ولكن يبدو ان الشك يراود (مور) في القدرة على الاصلاح من داخل الدولة، ذلك لأننا نراه يقول، على لسان (هيثلودي) : ((وهكذا يمكنكم ان تتبينوا، من رد الفعل هذا، مدى الاهتمام القليل الذي سيوليه رجال البلاط لي ولمشورتي.)) ولكن (مور) يعود ضمن ما سميناه بالحوار الداخلي، للرد على هذا الاعتراض بالقول : ((اذا امكنك ان تقتنع بعدم الابتعاد عن بلاط الملوك فستؤدي بما تقدم من مشورة خدمة جليلة للصالح العام. ففي هذا يتمثل اهم جانب من جوانب واجبك وواجب كل رجل فاضل. يرى كاتبك الاثير (افلاطون) ان الدول لن تتحقق لها السعادة في نهاية الامر اذا لم يصبح الفلاسفة ملوكا او لم يقبل الملوك على دراسة الفلسفة. فما بعد هذه السعادة ان لم يتنازل الفلاسفة ولو بتقديم المشورة الى الملوك.)) ولكن يبدو ان الشك لا يزال يتملك (مور) في امكانية تحقيق ذلك. فهو، على لسان (هيثلودي) يعبر عن شكه في استعداد الملوك لتقبل المشورة : ((فمما لاشك فيه ان (افلاطون) كان قد ادرك مقدما انه ما لم يتجه الملوك انفسهم الى دراسة الفلسفة فلن يقرؤا مطلقا مشورة الفلاسفة

الحقيقيين، لأنهم قد تشبعوا واخذوا بالافكار الخاطئة. وقد ادرك ((افلاطون)) هذه الحقيقة من تجربته الخاصة مع الملك (ديونسيوس.)). مع ذلك يعود (مور) مرة اخرى ليبيدي نوعا من القناعة بضرورة الإصلاح ولو في حده الأدنى. فهو يقول : ((اذا لم تستطع شفاء الرذائل الكامنة عليك الا تتخلى عن السفينة وقت العاصفة لأنك لا تستطيع السيطرة على الرياح.)). ولكن هذه القناعة سرعان ما تتهدم لدى (مور) عندما يعترض على ما تقدم بالقول : (وهكذا لن احقق شيئا بهذه الطريقة سوى ان اشارك الآخرين جنونهم بينما ارمي انا الى علاج هذا الجنون.)).

والذي يخلص اليه مور من عرضه لهذه المقترحات الرامية الى تجاوز سلبيات المجتمع ومناقشته لها هو تأكيد عدم جدارتها في تحقيق هذا الهدف، لينتهي الى التمسك بضرورة الغاء الملكية الخاصة كحل يملك كل امكانيات تجاوز هذه السلبيات، على اعتبار ان الاخيرة يترتب وجودها على وجود هذا النوع من الملكية.

ان (مارسيل برلو) يتلمس في موقف (مور) هذا من الملكية الخاصة نوعا من المفارقة. فيشير الى موقفه من الاسرة على اعتبار انه من المفروض ان ينتهي الى موقف آخر من الملكية الخاصة غير الموقف الذي اخذ به. ان موقف (مور) من الاسرة يختلف تماما عن موقف (افلاطون)، فهو لا يأخذ بفكرة مشاعة المرأة التي اخذ بها (افلاطون)، وانما يتمسك بنموذج من الاسرة المترابطة في افرادها ترابطا متينا وتحكمها اخلاق تقليدية شديدة، وضوابط متينة.

لقد كان من المفروض ان ينتهي (مور) وهو يتمسك بهذا المفهوم الخاص بالاسرة الى الدفاع عن الملكية الخاصة وان يتوخى جعل الاتوبيين مالكين. ((ففي تاريخ الافكار، وفي اغلب الاوقات تترابط الاسرة والملكية الخاصة. ان الاسرة واموال الاسرة كانا يمثلان دائما في نظر علماء الاجتماع عنصرين متلازمين ومتساندين بالضرورة)) لقد اتخذ (مور) موقفا آخر بهذا الخصوص. ان شعب ((اتوبيا)) شعب اصدقاء. وعليه وطبقا للصيغة الافلاطونية ((كل شيء ما بين الاصدقاء مشترك)) ان ما اعتبره هذه الوثني (افلاطون) نموذجا لما ينبغي ان يكون ما بين الاصدقاء، ينبغي ان يكون، من باب اولى ما بين المسيحيين. ان الاخوة المسيحية ينبغي ان تقود وتوجه الجماعة المسيحية، وبالتالي فأن (مور) كان قد هجر الموقف التقليدي للأرثوذكسيين والمدرسين اللاهوتيين الذين كانت الملكية الخاصة تبدو في نظرهم عنصرا اساسيا بالنسبة للحرية، ليتخذ منها موقفا مغايرا فقد قال : ((اذا ما كنت لأعبر لك بصدق عن مشاعري القلبية، فأنة يبدو لي انه حيثما وجدت الملكية الخاصة، وكان المال هو المعيار الذي يقاس به كل شيء، فيكاد يكون من المستحيل تقريبا ان يسود العدل او الرخاء.)) و (مور) يجد له، في هذا الذي يذهب اليه، سندا في (افلاطون) فيقول : ((لقد ادرك هذا الفيلسوف الحكيم مقدما وبسهولة ان الطريق الوحيد الذي لا يوجد سواه لتحقيق الرفاهية للجميع هو تحقيق المساواة في جميع الامور. واشك في ان هذا

امر يمكن مراعاته حيث تعد ممتلكات الفرد ملكا خاصا له.
فعندما يهدف كل انسان الى الملكية المطلقة لكل ما تصل اليه
يداه، فمهما عظمت كمية السلع، فأنها تقسم ما بين حفنة من الناس
وتترك الباقين في فقر وعوز. وغالبا ما يحدث ان هذه الطبقة
الاخيرة تستحق ما تتمتع به الاخرى من ثراء. واني مقتنع تمام
الاقتناع بأنه لن يمكن اجراء تقسيم عادل ومتساو للسلع ولا ان
تتحقق السعادة في الحياة الانسانية ما لم تلغ الملكية الخاصة
تماما)) ويعبر (مور) عن تفضيلة للملكية العامة كبديل عن
الملكية الخاصة، حيث يقول : ((فماذا يحدث لو اخبرتهم بتلك
الاشياء التي يقولها (افلاطون) في جمهوريته، او تلك التي يمارسها
الاتوبيون بالفعل في جمهوريتهم؟ ان تلك النظم افضل - وهي
افضل بالفعل، الا انها قد تبدو غريبة لأن الافراد هنا يتمتعون بحق
الملكية الخاصة، اما هناك فكل شيء مشترك.))

ويحاول (مور) ان يضع اليد على المزايا التي تترتب على
الملكية العامة، فيؤكد على جدارة الاخيرة في تحقيق الصالح العام
في الوقت الذي تكون فيه الملكية الخاصة عاجزة عن ذلك فهو
يقول : ((فمن المؤكد ان الناس يتحدثون كثيرا خارج ((اتوبيا))
عن الصالح العام، ولكنهم لا يهتمون الا بمصالحهم الخاصة. اما في
اتوبيا حيث لا توجد ملكية خاصة، فأنهم يهتمون بالفعل بالمصلحة
العامة. ومن المؤكد ان لمثل هذا السلوك ما يبرره في كل من
الحالتين. ففي غير اتوبيا من البلاد كم من الناس يجهلون انه مهما

بلغ ازدهار الدولة، فسيموتون جوعا اذا لم يوفروا لأنفسهم بعض الموارد الخاصة؟ ولهذا فهم مجبرون بالضرورة على الاعتقاد بأن من واجبهم ان يهتموا بأنفسهم اكثر مما يهتمون بالشعب، اي بالغير. اما في اتوبيا، حيث الملكية عامة، فما دامت مخازن الغلال مليئة، فلن يظن اي فرد انه سيفتقر الى اي شيء يحتاجه لأستعماله الخاص، والسبب في ذلك هو ان توزيع الغلال لا يتم بالتقتير، فلا يوجد في اتوبيا فقير او متسول. وبالرغم من ان شخصا لا يملك شيئا. الا ان الكل اثرياء. فأى ثراء اعظم من ان يعيش المرء بنفس راضية مطمئنة خالية من الهموم، غير قلق على قوته، ولا تضايقه مطالب زوجة لا تكف عن الشكوى، ولا يخشى فقر ابن، ولا يحمل هما بشأن بائنة ابنة، بل يشعر بالامن فيما يتعلق بمعيشته وسعادته ومعيشة افراد اسرته وسعادتهم.))

ومن الملاحظ ان (مور) وجد في الملكية العامة ما يتطابق مع نزعته المسيحية، اذ ((ان المسيح سر بأشتركية الحياة بين تلاميذه، وان الاشتراكية ما زالت قائمة في اكثر المجتمعات المسيحية اصالة.)) و (مور) في تأكيده على التطابق ما بين المسيحية والملكية العامة يقرب جدا من (اراسمس) الذي سبق له من قبل ان اكبر مقولة (افلاطون) القائلة بأن كل شيء ما بين الاصدقاء مشترك، على اعتبار ان مثل هذه المقولة تعبر تعبيرا صادقا عن روح المسيح.

والذي نخلص اليه مما تقدم هو ان (مور) كان قد وجد في

الملكية العامة السبيل الى تجاوز كل الجوانب السلبية التي يتميز بها المجتمع. ومن اجل ان يضع مقولته هذه في اطار تطبيقي كان قد رسم معالم مجتمع مثالي يقوم على اساس من الملكية العامة، وهذا ما نبتينه واضحا من خلال وصفه لجزيرة ((اتوبيا))، وذلك في القسم الثاني من كتابه.

(٢) القسم الثاني من اتوبيا :

((اتوبيا)) جزيرة تضم اربعا وخمسين مدينة تحيط بها اراضي موزعة بينها بالتساوي، ولا تطمع الواحدة منها بأراضي الاخرى لأن اهل المدينة يعتبرون انفسهم زراعا للأرض اكثر منهم مالكين لها، اذ ان ملكية الارض مشتركة في الاصل. وتوجد في جميع انحاء المناطق الزراعية منازل ريفية مزودة بجميع الادوات الزراعية. وتزرع الارض بالتناوب. حيث ترسل كل اسرة سنويا الى الريف عشرين من افرادها ليعملوا هناك لمدة سنتين، بعدها يعودون الى المدينة ليذهب عشرون آخرون، بعد ان يتم تدريبهم على الزراعة من قبل العشرين الاوائل ويشمل ذلك جميع السكان بمن فيهم العمال. وتغيير الزراعة بمثل هذا الشكل الدوري يقصد من ورائه عدم اجبار احد لمدة طويلة على عمل قد لا يستسيغه. اما مدة العمل اليومي في جميع المرافق فهي لا تتجاوز الست ساعات. وتقضي اوقات الفراغ في تنمية الافراد لقدراتهم الذهنية والجسمانية. والمدينة مكونة من اسر موسعة، حيث لا تضم اية اسرة اقل من

اربعين فردا من الرجال والنساء. والاسر تسكن في منازل ليست بحاجة الى ان توصل ابوابها، لأنه لا يوجد ما يعد ملكا خاصا في اي مكان، بما فيه المنازل. وبالفعل يتبادل الاتوبيون هذه المنازل كل عشر سنوات وذلك عن طريق القرعة.

وفي وسط كل منطقة من المدينة سوق لجميع المنتجات، الزراعية منها والصناعية. وتحضر كل اسرة منتجاتها الى مكان معين في السوق، ويوضع كل نوع في مخازن مستقلة. ومن هذه يأخذ كل رب اسرة كل ما يحتاجه هو واسرته ويحمله معه دون دفع مال بديل، وكل ذلك يتم تحت اشراف مسؤولين منتخبين. وفي هذه المخازن تتوفر كميات كبيرة من كل شيء. ولا يخشى من ان يطلب شخص اكثر مما يحتاج اليه. ان الجشع والطمع منشأهما الخوف من الحاجة.

اما الطعام فيتم تناوله بشكل جماعي في قاعات معدة لهذا الغرض. يتم اعداده بالتناوب من قبل نساء الاسر، ولا يمنع من ان يأخذ شخص طعامه الى منزله، ولكن الاتوبيين يعرفون ان احدا لم يفعل ذلك، لأنه ليس بالسلوك المحمود، كما ان تناول الطعام بشكل جماعي يبدو اكثر اغراء خصوصا وانه يتم في جو مشحون بالموسيقى والبخور.

مع ذلك فإن الناس في ((أتوبيا)) ليسوا على درجة مطلقة من الكمال. فمن الممكن ان نجد فيها الجانحين. وهؤلاء تحفظ لهم الاشغال الواطئة، في ظل نظام من الحرية الناقصة. ولكن يتم

الحرص على الحفاظ على كرامتهم.
اما التنظيم السياسي في ((اتوبيا)) فهو ذو طبيعة تمثيلية، اذ
تختار كل ثلاثين اسرة سنويا ممثلا لها يدعى (فيلارك) ويقوم
على رأس كل عشرة من (الفيلارك) والاسر التابعة لهم شخص هو
الرئيس الاول، ويدعى (بروتو فيلارك). وينتخب المجلس
المؤلف من الرؤساء الاوائل الذي يبلغ عدده مائتي شخص حاكماً،
بعد ان يقسم على اختيار الرجل الذي يراه افضل المرشحين
واكثرهم نفعاً، بطريق الاقتراع السري، على ان يكون هذا الحاكم
احد اربعة يرشحهم الشعب، عن الاحياء الاربعة للمدينة.
ويشغل الحاكم منصبه مدى الحياة، ما لم يعزل بسبب ميله الى
الطغيان. اما الرؤساء الاوائل فينتخبون سنويا ولكنهم لا يستبدلون
بغيرهم الا لسبب قوي. اما غيرهم من الرؤساء فيشغلون مناصبهم
لمدة عام واحد. وتجري المشاورات بين الحاكم والرؤساء الاوائل
مرة كل يومين، واحيانا اكثر من ذلك، اذا اقتضى الامر. وهم
يتشاورون بشأن امور الدولة. وكل ذلك يتم في اطار المجلس.
وينضم الى المجلس اثنان من الرؤساء، يتغيرون باستمرار.
ولا يعتمد امر من امور الدولة ما لم يناقش في المجلس ثلاثة ايام
قبل صدوره في قانون. اما مناقشة الامور المتصلة بالصالح العام
خارج مجلس الشعب فيعد جريمة من الدرجة الاولى والهدف هو
منع اي تأمر بين الحاكم والرؤساء الاوائل، يؤدي الى ايقاع الظلم
والاستبداد بالشعب.

والاتوبيون يرون من الواجب احترام، لا العقود التي تبرم بين الافراد فحسب، بل ايضا القوانين العامة التي تتعلق بتوزيع السلع الحيوية، اي مادة اللذة، على شرط ان تكون هذه القوانين من صنع ملك عادل، واقرتها جموع الشعب. واحترام القوانين لا يتم عن طريق القهر والارهاب، ولا عن طريق الغش والخداع، وانما يتم بدلالة المبدأ القاضي بما يلي: ان تحرم الغير من اللذة لتحقيق اللذة لذاتك، فهذا ظلم بين. ولكن الاتوبيون لا يملكون الا قوانين قليلة جدا. فالاشخاص الذين يربون تربية جيدة لا يحتاجون الى القليل جدا منها.

والعلاقات بين الدول لا تشغل حيزا كبيرا. من كتاب ((اتوبيا)). اذ ان (مور) كان قد ركز جل اهتمامه على ما يجري داخل الدولة. اما العلاقات بين الدول فقد شغلت مكانا زهيدا. ففي الجزء الاول من كتابه كان قد استنكر النزعة الشريرة للأفراد الذين ((يفضلون فن الحرب على فنون الخير التي تقود الى السلام)). ان هؤلاء ((المجانين))، على حد تعبيره، الذين ((يعتقدون بأن انقاذ البلاد لا يمكن ضمانه الا عن طريق حضور جيش متعدد الافراد وقوى ومتهييء دائما للحرب))، هؤلاء ((المغامرون المحاربون)) الذين بتعريضهم للشعوب للتزعزع، يقومون بأستنزاف الحريات العامة ويحطمون الشعوب، ولا يمكن ان يبلغوا في عملهم هذا الا ايقاع الكارثة.)) وفي القسم الثاني من الكتاب الذي يتحدث فيه عن ((الاتوبيين)) يشير (مور) قائلا: ((اما الحرب كنوع من النشاط

الانساني، فلا تليق إلا بالوحوش...)). ان الاتوبيين ((يغضونها اشد الغض)) و ((لا يعتبرون ان شيئاً ابعد عن المجد من ذلك المجد الذي يتحقق عن طريق الحرب. ومع ذلك فالرجال والتبساء. على حد سواء، يتدربون بحماس على الاعمال الحربية. في ايام محددة، حتى لا يفتقروا الى اللياقة الحربية، ويكونون مهياًين اذا ما دعت الحاجة الى الحرب. مع ذلك فهم لا يخوضون الحرب الا اذا قضت الضرورة بذلك من اجل حماية اراضيهم او صد عدو عن اراضي اصدقائهم. او شفقة يقوم يرزحون تحت وطأة القهر والارهاب، لغرض تخليصهم بقوة السلاح من نير طاغية مستعبد، وهذا ما يحمل عليه العاطف الانساني، ولكنهم بكل الاحوال لا يعملون ذلك الا اذا عرض عليهم الامر قبل ان تتخذ خطوة في سبيل ذلك، مع ذلك فأَن الدولة ((لاتدفع بأحد منهم الى الحرب على غير رغبته.))

ويخصص (مور) للاستعمار صفحة واحدة تتميز بالايجاز، ولكنها تتميز في نفس الوقت بدلالاتها العميقة. ففي الفترة التي كتب فيها (مور) كتابه ((اتوبيا)) كان قد مضى ما لا يقل عن ربع قرن على اكتشاف امريكا، فقد انطلق نحوها الاسبان والبرتغال والانكليز. ولم يكن النقص من وراء ذلك نقل الحضارة اليها بقدر ما كان يراد جلب المعادن الثمينة، بالاضافة الى جلب الاخشاب النادرة والتوابل. ان الاتوبيين لم تكن تجذبهم كل هذه الثروات. ان الاتوبيين كانوا يحترقون هذه الثروات. ان الحافز الاساسي للسياسة

الاستعمارية كان يتمثل بالنسبة لهم بضمان التوازن السكاني .
فقد كتب (مور) قائلا: ((اما اذا زاد عدد السكان في الجزيرة
كلها على الحد المعين فأنهم يختارون عددا من المواطنين من
كل مدينة و يقيمون لهم مستعمرة تخضع لقوانينهم على جزء من
ارض القارة المجاورة لهم، في مكان تكثر فيه لدى السكان
الاصليين الارض غير المأهولة . وغير المزروعة . وان اراد السكان
الاصليون ان يسكنوا معهم سمحوا لهم بالانضمام اليهم . وعندما
يتم هذا الاتحاد يندمج الفريقان معا تدريجيا وبسهولة ويتبعان نفس
طرق الحياة ونفس العادات ، بما فيه من فائدة للشعبيين . وبأستخدام
الاساليب التي يستخدونها في بلادهم . يجعلون الارض تدر ما
يكفيهما معا . تلك الارض التي بدت من قبل لسكانها الاصليين
فقيرة جدباء . اما اذا رفض هؤلاء السكان طاعة قوانين الاتوبيبيين
فأنهم يطردونهم من الارض التي اختاروها لأنفسهم ، فأذا قاوموا ،
شنوا عليهم الحرب ، فهم يعتبرون ان اعدل مبرر للحرب هو ان
يتمسك قوم بقطعة ارض لا يستغلونها بل يتكونها بورا ، ويمنعون
غيرهم من استخدامها وتملكها بالرغم من قانون الطبيعة الذي يجيز
لهم ان يعيشوا عليها .)) اما اذا حدث انخفاض في عدد سكان مدينة
من المدن الاتوبية ((فيسد النقص عن طريق المواطنين العائدين
من الاراضي المستعمرة ، فهم يفضلون ان تهلك المستعمرات على
ان تضعف مدينة من مدن الجزيرة .)) .
ولاشك ان (مور) يرسم في هذه النصوص معالم الفلسفة

الكولونيالية التي لاتزال تحتفظ بحيويتها. فقبل ان تضع الحكومة البريطانية الاسس العملية للاستعمار الاستيطاني كان (مور) قد وضع بكل وضوح المبادئ التي لاتزال تستخدم حتى يومنا هذا في تبرير الغزو الاستعماري. ونلاحظ في فلسفة (مور) الكولونيالية هذه معالم المثالية الانسانية والواقعية البريطانية. وان كانت جزيرة ((اتوبيا)) ميدانها الخاص.

اما فيما يتعلق بالدين والمؤسسة الدينية فأنا (مور) يقر بأن الجزيرة تعرف اديان مختلفة قد لاتبدو مقبولة. ولكن اكثر الاتوبيين لا يؤمنون بها ((بل يؤمنون بكائن واحد ابدى، يفوق التصور والفهم، وابعد بكثير عن متناول العقل البشري، منتشر في العالم كله، لاحجما بل قوة... فهم يؤمنون بوجود كائن اعلى واحد خالق الكون كله)) ولكنهم يؤكدون في نفس الوقت على حرمة الاديان. اما رجال الدين فيخصفون لمبدأ الاختيار عن طريق الانتخاب. ومهمتهم لاتقتصر فقط على الامور الالهية، وانما تشمل كذلك الامور الانسانية كالعناية بالامور الاخلاقية ورقابة المدن الخ... ان رجال الدين سيؤلاء يتم اختيارهم من بين المثقفين الذين لايشكلون، بالمعنى الدقيق للكلمة طائفة مغلقة، او طبقة. اذ ان الحصول عليهم يكون مفتوحا. هذا من جهة، ومن جهة اخرى من الممكن ان ترسل الى المشغل ذلك المثقف الديني الذي لايفهم الميتافيزيق بشكل كافي.

بقي ان نتبين المصادر التي استوحى منها (مور) كتابه ((اتوبيا)) بأفكاره السياسية بالاضافة الى افكاره الاجتماعية لاسيما ما يتعلق منها بالموقف من الملكية.

من الملاحظ ان اسم (افلاطون) يتردد كثيرا بين ثنايا الكتاب، وهو لا يتردد فقط بأسمه وانما كذلك بأفكاره. وكثيرا ما يتخذ منها (مور) حجة لتأكيد ما يذهب اليه. فهل يشكل (افلاطون) مصدرا من مصادر هذا الكتاب؟ ان هذا ما لا يشك فيه أحد. فقد سبقت الإشارة من قبل الى ان عصر النهضة كان قد تميز بشيوع اتجاه فلسفي اغريقي متميز الا وهو الاتجاه الافلاطوني. وقد اسهبنا في بيان ذلك، ولا نجد هنالك حاجة للعودة اليه، ونكتفي هنا بالقول بأن تأثر (مور)، بصفته أحد الانسانيين المسيحيين الذين انجبههم عصر النهضة، بالفيلسوف (افلاطون) كان امرا طبيعيا جدا. لقد اكد (جان توشارد) وجماعته بهذا الصدد قائلين: ((ان مؤلف مور (اتوبيا) يدين بالكثير ل((جمهورية)) افلاطون وذلك بحكم حماسه، كما هو الحال بالنسبة للمفكر (اراسمس)، للعقيدة الهيلينية التي تميز بها ((الانسانيون المسيحيون)) على حد تأكيد (مارسيل برلو).

ان (مور) كان قد تأثر بالاسس المنهجية التي اعتمدها (افلاطون) في كتابه ((الجمهورية))، فقد اعتمد، على سبيل

المثال طريقة الحوار التي اعتمدها من قبل (افلاطون)، على الرغم من انه قد تأثر كذلك، بالنسبة لهذه الطريقة، بصديقه (اراسمس) لاسيما في كتابه ((محاورات)) الذي سبقت الاشارة اليه من قبل. والمفكر الاشتراكي الفرنسي (مالون. B Malon) في كتابه ((الاشتراكية الكاملة)) يقصر تأثير ((افلاطون)) على (مور) على هذا الجانب فقط. فقد قال: ((ان الكثير من الباحثين في النظريات الاجتماعية في الفترة التي سبقت ظهور كتاب ((اتوييا)) كانوا قد لجأوا الى تشييد جمهوريات مثالية مطابقة للتقليد الافلاطوني. ولكن منذ ظهور ((اتوييا)) تم الاكتفاء بتقليد (افلاطون) في منهجه. ولكن حتى في هذا المجال يلاحظ ان ((اتوييا)) جاءت متفوقة الى حد كبير بالقياس الى تقسيمات (افلاطون) مثلما جاءت متفوقة بالقياس الى ماكتبه (بيريس دولكليس (Peres dol'Eglise)).

مع ذلك، وعلى الرغم مما ذهب اليه (مالون) فأن تأثير (افلاطون) لم يقف عند حد الاسس المنهجية. وانما يتجاوزه الى المضمون. ففي اعتماد (مور)، مثلاً للملكية العامة، وفي تأكيده على ضرورة ارتقاء الحكم الى مستوى الفلاسفة، وان لم يكن تأكيداً قاطعاً، يكون قد خضع بشكل من الاشكال لتأثير (افلاطون). و (مور) نفسه لم ينكر ذلك، فنحن نراه يستشهد به بين الفينة والاخرى.

والذي نعتقده ان (مالون) لم يشأ انكار تأثير (افلاطون) على

(مور) وإنما شاء بالآخرى التأكيد على أوجه الخلاف في المضامين الحقيقية لأفكارهما، حتى تلك التي تلقاها (مور) بشكل من الاشكال، عن (افلاطون). وفعلا نجد (توشارد)، وجماعته يؤكدون على ان (مور) لم يكرر ما قيل في ((الجمهورية))، وذلك لأن (مور) شاء ان يورد صورة لمجتمع يفترض انه متحقق بشكل تام، من اجل الرد على الشكوك التي قد تثار بصدده لو كان خياليا. وهذا المجتمع الذي وضع معالمه (مور) في كتابه ((اتوبيا)) يتميز عن المجتمع الذي وضع معالمه (افلاطون) في كتابه ((الجمهورية)). فلدى (افلاطون) يمثل المجتمع جماعة ارسقراطية تعيش معتمدة على العبيد، وشيوعيته قاصرة عليها. اما لدى (مور) فأن هذا المجتمع يبدو خاليا من الطبقات، والملكية هي ملكية عامة فعلا بقدر ما تعود الى مجموع الشعب. كما يتميز عن المجتمع الذي وضع معالمه (افلاطون) في ان العمل اليدوي فيه يبدو الزاميا بالنسبة للجميع. فجميع افراد المجتمع يسهمون بالزراعة في حدود المدة المقررة، بالإضافة الى الاعمال اليدوية الاخرى. اما في المجتمع الذي وضع معالمه (افلاطون) فالامر على خلاف ذلك. فبحكم كونه مجتمعا طبقيا فأن الناس ينقسمون الى قسمين : فهناك طبقات تعنى بالشؤون العملية، اي تمارس العمل اليدوي، ولاشك ان العبيد يأتون في المقدمة. في الوقت الذي يوجد فيه الى جانب هؤلاء المواطنون الاحرار الذين تترك لهم حياة الفراغ المفيد والانشغال باللعب الرياضية والفن والسياسة،

بعيدا عن أي عمل يدوي. كما يتميز عن المجتمع الذي وضع معالمه (افلاطون) في ان الاسرة اذا كانت في هذا المجتمع تفقد وحدتها في اطار من مشاعة المرأة، فأنها في المجتمع الذي وضع معالمه (مور) تقوم، كما اسلفنا من قبل، على اساس متينة حيث تحكمها الاخلاق التقليدية وال ضبط الصارم. فتماما كما هو الحال لدى (بودان)، ولكن بأسلوب آخر، تقوم جريرة ((اتوبيا)) على اساس من تنظيم اجتماعي نواته الاولى هي الاسرة الموسعة. وربما يمكن القول بأن التنظيم الاجتماعي في جزيرة ((اتوبيا)) يقوم على اساس من مفهوم يسمح لنا، في الوقت الحاضر، في ان ندعوه بالباترياركي، حيث ان رب الاسرة يملك الحق في تأديب زوجته واطفاله، وان كل شيء يتم تدبيره داخل الاسرة، بحيث انه لا يتم الرجوع الى العدالة العامة الا في حالة جسامة الجريمة.

ولكن على الرغم من خضوع (مور) لتأثير (افلاطون)، في الحدود الآتفة الذكر، فإنه من الخطأ كل الخطأ الاعتقاد بأن هذا الاخير كان المصدر الوحيد الذي استوحى منه (مور) افكاره التي ثبتها في كتابه ((اتوبيا)). فأذا كان (مور) ((انسانيا))، وكان طبيعيا ان يخضع، بحكم هذه الصفة، لتأثير (افلاطون) من خلال تأثره بالثقافة الاغريقية، فإنه كان، في نفس الوقت ((مسيحيا))، ونستطيع ان نتصور مدى التأثير الذي مارسه المسيحية، بحكم هذه الصفة الاخرى، في صياغة افكاره التي ثبتها في كتابه.

ولكن لا بد من الاشارة الى ان المسيحية التي خضع لتأثيرها

(مور) هي المسيحية النقية المشحونة بشحنة صوفية، وكان القديس (اوغسطين Augustin) هو الذي اوحى له بمثل هذه النزعة المسيحية. فقد اكد (مارسيل برلو) ((ان القديس (اوغسطين) صاحب كتاب ((مدينة الله)) كان قد مارس على (مور) تأثيرا واضحا لاسيما في نزعته الصوفية)). وذهب (موسكا) الى القول بأن (مور) ((كان قد قام بألقاء سلسلة من المحاضرات عن كتاب ((مدينة الله)) وذلك عندما كان في سن التاسع عشر)). مما يؤكد الاهتمام البالغ الذي اولاه (مور) للقديس (اوغسطين). اننا لانريد ان نقول بأن القديس (اوغسطين) كان مصدرا مباشرا للأفكار التي ثبتها (مور) في كتابه ((اتوبيا))، وانما كل الذي نريد ان نقوله هو ان هذا القديس كان قد قاد به نحو تلمس المسيحية النقية بشحنتها الصوفية. وقد انتهى به ذلك الى الايمان بضرورة العودة الى المصادر الاصلية للمسيحية، على اعتبار ان التعمق في المعرفة من شأنه ان يضمن التحرر من الاحكام السطحية)). وفي عودته هذه كان قد ادرك بأن روح الاحسان والنزاهة هي من جوهر المسيحية. وهكذا يمكن القول بأن روح الاحسان والنزاهة الخاصة بالمسيحية كانت قد مثلت مصدرا اساسيا بالنسبة لأفكار (مور) لاسيما ما يتعلق منها بالموقف من الملكية. ان هذا ما نجده واضحا في رسالة موجهة الى أحد الكهنة، كان قد اوردها (هنري دني) في كتابه ((تاريخ الفكر الاقتصادي)). وكانت هذه الرسالة قد نشرت عام (١٥٢٠) وقد جاء فيها قوله: ((بالنسبة

للغالبية لا يوجد هنالك ما هو مقدس الا ما يفعلونه هم بأنفسهم.
ان العناية الالهية قد تجلت عندما اقامت كل شيء في حالة من
المشاركة، والمسيح كان قد جهد من اجل العودة بالناس، من
جديد، من الخاص الى العام. انه كان قد تحسس بشكل مفرط الى
اي مدى تبدو طبيعتنا الميتة والفسادة بحاجة الى ان تخضع
لأكراهات الجماعة من اجل ان تبلغ التجرد اللازم. ان هذا ما
يعلمنا الواقع في كل مناسبة)). ان الايحاءات المسيحية هنا تبدو
جلية، وليس بالامكان الشك في ان نفس هذه الايحاءات قائمة في
((اتوبيا)). مع ذلك، في هذا الكتاب الاخير تتجلى بالتأكيد
القناعة بالطيبة الطبيعية للأنسان التي تسربت الى (مور) عن
(ايقور). وتمسك بها بقدر ما تتجاوب مع هذه الايحاءات
المسيحية.

وربما يمكن القول مع (توشارد) وجماعته بأن المروءة ذات
الطبيعة الاخلاقية بالدرجة الاولى التي اوحى بها النزعة المسيحية.
في طابعها الانساني كانت قد اصبحت لدى (مور) نزعة سياسية
 واجتماعية بكل معني الكلمة.

ليس هذا فقط وإنما نلاحظ ان (مور) كان كاثوليكيًا متشددًا.
وقد دفع حياته ثمنًا لتمسكه بكاثوليكيته. ويذهب (ماكس
هوركهائر) الى الاعتقاد بأن الكاثوليكية تصلح ان تكون مصدرًا من
مصادر فكر (مور). ((فأذا كان عصر النهضة هو عصر السباق من
اجل الربح على حساب الآخرين، فأنا الكاثوليكية كانت لا تزال

تتميز بأنها دين شعبي. اذ كانت تتمثل العالم كنظام مؤسس على وجهات نظر دينية بموجيها يكون اكثر الناس صعة محور عناية ابوية. اما في اذهان الجماهير فلم تمت بعد كنيسة العصور الوسطى التي ضمنت وظائف اجتماعية، وخصوصا مساعدة الفقراء، ولو انها تخلت عن ذلك لاحقا. وكما هو حال طبقات عريضة من الشعب، فقد حافظ (مور) مثلما حافظ (كامبانللا Campanella) على ايمانهما لأقتناعهما النزيه بعظمة المذهب الكاثوليكي، وطابعه الانقاضي. وكان الدين عند (مور) مثلما هو عند (كامبانللا) بمثابة الاناء المقدس الذي يحافظ على العدل نقياً في مواجهة البؤس الفعلي. كانا يريدان تحقيق وحدة القديسين على الارض تلك الوحدة التي من شأنها ان تحل وصايا المسيح محل قوانين المنافسة الحرة)).

ويبدو ان العصور الوسطى لاسيما في تنظيمها الاجتماعي كانت، هي الاخرى قد شكلت مصدرا من مصادر فكر (مور). فقد ذهب (جورج سباين) الى الاعتقاد بأن المشكلات الاجتماعية التي ترتبت على التطور الاقتصادي في انكلترة كانت قد دفعت، بسبب من حتمية قيامها، الى نوع من الحنين الى الماضي. فقد كان البصر يرتد الى الورااء نحو كومونولت تعاوني كان الاقتصاد الجديد قد عمل على ازاحته من طريقه. ومثل هذا الكومونولت التعاوني كان متحققا من الناحية الفعلية في العصور الوسطى. ولاشك ان (مور) كان قد استفاد من اقامة (افلاطون) للمجتمع على اساس من نظام

من طبقات متعاونة. ولكن ربما الاصح ان (مور) كان قد استمد نظامه من النظرية الاجتماعية الخاصة بالعصور الوسطى. فطبقا لهذه النظرية، التي سادت بعد (توماس الاكوينى)، يتكون المجتمع من طبقات، يعهد لكل منها بمهمة لازمة للخير المشترك، وكل منها تؤدي وظيفتها الصحيحة وتنال جزاءها الواجب دون عدوان على ما للأخريات من حق متساو، وفي مثل هذا النظام لا يكون للنشاط الفردي مكان بالفعل ان هذا التنظيم الاجتماعي الذي ساد العصور الوسطى كان قي استفاد منه (مور) ليستوحيه في كتابه ((اتوبيا)). ويضيف (ماكس هركهايمر) الى ما تقدم قائلا: (كان للثروة في العصور الوسطى معنى مختلف عنه في العصر الحديث، فقد كانت تتدخل اساسا باعتبارها تكديسا لخيرات مخصصة للمتعة الفورية، ولم تكن لتتضمن بالضرورة الهيمنة على الناس. اما كون الطوباويون قد فهموا الملكية دفعة واحدة على انها الشيطان، فهي مسألة لا يمكن فهمها الا اذا اخذنا بنظر الاعتبار ذلك الوضع الجديد الذي نشأ مع النهضة حيث بدأ يتضاءل ارتكاز السلطة على الالقب والحقوق الموروثة، وامسى من الثانوي اكثر فأكثر التساؤل عن هوية السيد الجديد او معلم المهنة الجديد. ان الثروة باعتبارها حيازة وسائل العمل هي التي انتهت الى ان تقتصر دور السلطة التي تتصرف في الناس في قوة عملهم. ومع النمط الاقتصادي الجديد لم تعد هذه السلطة التقديرية لتعرف حدودا)) ان الثروة بواقعها الجديد هذا هي التي فهمت من قبل الطوباويين، وعلى

رأسهم (مور) بأعتبارها الشيطان. ومن اجل ارجاع الثروة الى واقعها الذي ينفي عنها صفة الشيطان كان لابد من العودة الى العصور الوسطى حيث كانت تتمتع بمثل هذا الواقع.

وهكذا يمكن القول مع (جورج سباين) بأن (مور) كان قد وجد في العصور الوسطى ((مثلا اعلى قديم)) فخضع لتأثيره لاسيما في جوانبه التنظيمية وموقفه من الثروة.

وربما قد تشكل الاكتشافات الجغرافية، وبشكل خاص اكتشاف العالم الجديد مصدرا آخر من مصادر فكر (مور). ان (مور) كان قد قرأ (امريكو فيسبوشي) وهو يصف مجتمعات العالم الجديد، وهي مجتمعات بدائية تعيش في ظل نمط من التنظيم الاجتماعي الذي يفتقد في اغلب الاحوال للملكية الخاصة، ويقوم على اساس من التعاون. ان (توشارد) وجماعته لا يستبعدون ان يكون (مور) قد اعجب بالتنظيم الاجتماعي لهذه المجتمعات فخضع له وهو يضع كتابه ((اتوبيا)). وذلك لا يبدو غريبا اذا ما تذكرنا مع (جون هرمان راندال) وهو يقول: ((ولم تأخذ النتائج الفكرية الاولى للشعور الاوربي المتسع بالعالم شكل تنشيط مباشر للفكر بقدر ما اخذت شكل اتساع في الخيال واستعداد لقبول اي شيء لم يسمع به.)) وفي ضوء ذلك كان (مور) قد تخيل، بالاضافة الى (بيكون)، ((مدينته الفاضلة.))

بقي ان نقول في الختام بأن (مور)، على الرغم من الجهد الذي بذله، لم ينجح تماما في تقديم صورة محيوة لمجتمع

((أتوبيا)). فقد اشار (الن) الى بعض الفجوات التي تشوب هذه الصورة. فعندما يعترض (مور) على (هيتلودي)، على سبيل المثال، بالقول: ((فلا احسب ان الحياة ستكون مرضية طيبة اذا ما كان كل شيء مشتركاً))، على اعتبار ان ذلك يؤدي الى انعدام دافع الربح الشخصي لدى الفرد، ويقود الى الكسل، لم يقدم (مور) على لسان (هيتلودي) اية اجابة مقنعة. وربما يمكن القول مع (الن) بأنه لم يتم تقديم اي جواب، اذ اكتفى (هيتلودي) بالقول بضرورة زيارة الجزيرة لتبين عدم صحة اعتراض (مور).

يضاف الى هذا ان صورة مجتمع ((أتوبيا)) لم تقم على اساس من قاعدة فلسفية عميقة. وربما يمكن القول بأن كتاب ((أتوبيا)) لم يكن تماماً كتاباً فلسفياً. وهذه الحقيقة تتجلى بوضوح اكثر اذا ما تمت المقارنة بينه وبين كتاب (كامبائللا) ((مدينة الشمس)). فهذا الكتاب الاخير ينطلق من مناقشات عميقة لأراء (ارسطو) وآراء الرواقيين ليقيم اسس مجتمع اشتراكي يلتحم فيه الفرد بالمجتمع ولنعدم بالتالي التناقض ما بين المصالح الخاصة والمصلحة الاجتماعية. ان كتاب (مور) ((أتوبيا)) لم يكن في الواقع الا كتاباً وصفيًا في اغلب جوانبه.

مع ذلك لابد ان نشير الى ((أتوبيا)) (مور)، على الرغم من اسلوبها الخيالي، كانت قد حققت نجاحاً واسعاً في القرن السادس عشر. وتأثير (مور) من خلال كتابه هذا يتجاوز الى حد كبير النجاح الادبي الذي حققه. فقد وجد في المكسيك بعض الاداريين

والقصة الاسبان من امثال (فاسكو دي كيروكا Vasco de Quiroga) ممن عمل جاهدا من اجل تحقيق ((الاتوبيا))، او على الاقل من اجل استيحائها في عملهم التنظيمي.

اما على المستوى الفكري فأن تأثير (مور) كان واضحا على بعض المفكرين. وقد اهتم (الن) بمتابعة هذا التأثير، وحاول متابعته من خلال متابعة التأثير الذي مارسه على كل من (كرولي Crowley) و (ستاركي Starkey).

وتبقى ((اتوبيا)) (مور) تمثل على حد قول (ماكس هوركهايمر): ((تعبيرا عن طموحات عاجزة)). ويضيف فيقول انها كذلك لأنها تغير عن طموحات قوى اجتماعية كانت، في عصر النهضة، عاجزة. والشخص الذي يتألم في النظام الاجتماعي الجديد ضمن اطار عجزه لا يمكن ام يجد ملجأ يتلمس فيه الطمأنينة سوى الخيال الذي مثلته ((اتوبيا)). فألاخيرة هي بمثابة حلم.

ولكن اذا كانت ((اتوبيا)) تمثل حلما، فأنها كانت في نفس الوقت حلما بجتمع افضل. ومن هنا تستمد قيمتها. يقول (كانت Kant) في كتابه ((نقد العقل الخالص)) بصدد مدينة (افلاطون) الفاضلة، التي لاتعدو كونها مدينة خيالية، او بالاحرى مدينة - حلم: ((كان من الافضل تعميق هذه الفكرة... والسعي الى اعطائها قيمة بدلا من استبعادها على انها غير مجدية بحجة في منتهى الضعف والضرر، وهي انها غير قابلة للتحقق)).

الفصل الثاني الفكر السياسي لحركة الاصلاح الديني

لقد اسهمت حركة الاصلاح الديني في تهديم الطود الشامخ للأفكار السياسية التي سادت طيلة العصور الوسطى. وهي، بلاشك، نتيجة لم يكن رجال هذه الحركة قد توخوها بأي شكل من الاشكال، وربما لم يكونوا قد توقعوها. وبالمقابل كانت هذه الحركة قد افرزت افكارها السياسية الخاصة بها لتحل شيئاً فشيئاً محل الافكار السياسية الآتفة الذكر، ولو لم يكن ذلك، هو الآخر، موضع توخى وتوقع من قبل رجالها.

في هذا الفصل سنحاول متابعة هذه الافكار السياسية التي افرزتها هذه الحركة، وذلك من خلال متابعة الافكار السياسية الخاصة بـ (لوثر) والافكار السياسية الخاصة بـ (كالفن) وذلك بعد متابعة مضمونها.

المبحث الاول : مضمون حركة الاصلاح الديني :

من المعروف ان حركة الاصلاح الديني تعتمد ثلاثة امور هي تبسيط العقيدة المسيحية بمجموعها، مع تشديد على نظرية الخلاص ووسائلها، واعتبارها الدعامة الاساسية. كما تعتمد ثانياً التشديد الفردي على الخلاص، واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها واعتبار الدين امراً شخصياً داخلياً عميقاً. فالله في رأي (كالفن)، مثلاً، اله شخصي له مع المخلوقات البشرية علاقة شخصية وسلطانه

لا ينزع عنهم مسؤوليتهم تجاهه. وتعتمد، ثالثا واخيرا، ما يترتب على الأمرين السابقين من اهمال لنظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة العصور الوسطى، وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة. مع ذلك لا بد من الاشارة الى ان حركة الاصلاح الديني لم تمس بشيء الاسس الجوهرية للمسيحية، لاسيما ما يتعلق منها بقدر الانسان وفساد طبيعته وانحطاطه وغضب الله عليه وقصاصه الابدي، وبالتالي حاجته القوية للخلاص. كتب (كالفن) قائلا: ((بما ان الحياة الروحية لأدم كانت معدة لأن يكون ويبقى متحدا مع خالقه، فأُن مَوت نفسه كان في ان ينفصل عنه. ويجب ان لا ندهش اذا كان قد دمر كل كيانه بعصيانته، اذ أفسد نظام الطبيعة في السماء وعلى الارض. وبما ان لعنة الله قد انتشرت فوق وتحت، وانتشرت في امكنة الكون جميعها بسبب خطيئة آدم، فليس اذن عجيبا انها انسحبت على كل ذريته. ولهذا السبب، فيقدر ما زالت الصورة السماوية عنه، لم يتحمل وحده القصاص، الذي وعد به، وبدلا من ان يكون متمتعا بالحكمة والفضيلة والحقيقة والقداسة والعدالة، اعطي هذه الامراض المكروهة مثل الطاعون والعجز عن الخير والدناسة والعجرفة والظلم، ولكن ذريته كلها ايضا قد احيطت واغرقت في مثل تلك الآثام، وذلك الفساد الوراثي الذي سماه القدماء بالخطيئة الاصلية... نقول اذن الخطيئة الاصلية هي فساد، وضلال ورأى لطبيعتنا، وهي بانتشارها على جميع اجزاء النفس، تجعلنا مذبذبين اولا بسبب غضب الله، ثم بسبب حصول

الاعمال التي يسميها الكتاب المقدس اعمال الجسد في نفوسنا.)) ثم يضيف قائلاً: ((كل انسان يحد ذاته شيطان، وكل الخير الذي عنده من الله. اذ ما الذي عندك من نفسك غير الخطيئة؟ اذا اردت ان تأخذ ما هو لك فخذ الخطيئة، لأن العدالة هي لله.)) ثم يؤكد (كالفن) ان قوة طبيعتنا مسحوقة ومبددة ومدمرة، ((وعندما يعرف كل واحد انه ليس شيئاً في ذاته، وان لا عون له في ذاته، تصبح الاسلحة معطلة فيه... ويبقى اعزلاً من السلاح.)) وسوف لن يكون امامه الا ان يتوجه الى الله ليجد لديه العون والخلاص وذلك عن طريق السيد المسيح. وهكذا نلاحظ مع (جون هرمان راندال) ان حركة الاصلاح الديني ((لم تختلف بشيء عن المسيحية في تأكيدها على دور المسيح المنقذ للإنسان)).

ان حركة الاصلاح الديني بمضمونها هذا تعبر في الحقيقة عن نوع من التوفيقية كما بين متطلبات عصر النهضة ومتطلبات العالم القديم، عالم العصور الوسطى. فحركة الاصلاح الديني كانت قد استجابت لمتطلبات عصر النهضة، فقد انتهت، شئت ذلك ام ابست، الى التأكيد على اهمية الانسان ودوره الفاعل حتى في المجال الديني. فالدين امر شخصي داخلي، والخلاص كذلك، اذ انه يعبر عن علاقة ما بين الفرد وخالقه. وعليه فأنا الانسان يملك بذاته القدرة على ان يقوم بكل مستلزمات ذلك. وهو يستطيع ان يقوم بها فعلاً طالما ان مجموع العقيدة الدينية يتميز بالبساطة، وان

القيام بها لا يخضع لطقوس خاصة، ومن ثم لا يقتضى وجود كهنة وقسمة يتولون امر هذه الطقوس. ولكن حركة الاصلاح الديني كانت في نفس الوقت قد استجابت لمتطلبات العصور الوسطى بقدر ما اكدت على خضوع الانسان للقدر واكدت على انحطاطه وحاجته للخلاص.

ولكن تنبغي الاشارة ونحن نتابع مضمون حركة الاصلاح الديني، الى ان هذا المضمون يرجع في جذوره الى العصور الوسطى. ان الكنيسة في هذه الفترة كانت قد اتجهت، على حد قول (كرين برنتون) تجاها اكثر دنيوية واشد انحلالا. فقد اخذت المباديء الكنسية كثرة الالوان الزاهية عن الفن الغوطى، وتنوعت انظمة الاديرة وزاد عدد رجال الدين الذين ليسوا من الدين بشيء، مما اثار حفيظة المصلحين الدينيين، ليدفع بهم في اتجاه الدعوة للأصلاح الديني انطلاقا من مضمون قد لا يختلف في الجوهر عن المضمون الذي اتخذته حركة الاصلاح الديني التي تزعمها (لوثر) و (كالفن). فالصوفيون الذين وجدوا داخل الكنيسة منذ عهد مبكر كان قد قوي شأنهم في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وقد شدد هؤلاء، وعلى رأسهم (ايكهارت Eckhart) على الخلاص الشخصي، بصرف النظر عن اي شيء آخر. وقد سعى هؤلاء لأن يحققوا ذلك بوساطة اتحاد مباشر بالكائن الالهي عن طريق التأمل والصلاة دون وساطة الكهنة او الطقوس. كما وجد داخل الكنيسة مصلحون هاجموا البابوية، واتخذوا جميعا تعاليم

القديس اوغسطين سندا لهم في كفاحهم. وقد ابدى هؤلاء
 اهتماما بالنعمة الالهية باعتبارها قوة تأتي مباشرة من الله لتمكن
 طبيعة الانسان العليا من الظفر على طبيعته الدنيا. وقد قال هؤلاء
 بأن الكنيسة الصحيحة تتألف من اولئك الذين انتقاهم الله
 للخلاص، وانها ليست مرادفة لكنيسة روما. وبالاستناد الى هذه
 النظرية لم يكن للانتماء الى الكنيسة المرئية والمساهمة في
 الطقوس اي تأثير على خلاص الانسان. ويصبح النظام الكاثوليكي
 بمجمله غير ضروري في نظر (هس Hus) كما بدا البابا في نظر
 (وايكليف Wyclif) عدوا للمسيح. والكنيسة كانت قد احتضنت
 كذلك الانسانيين المسيحيين من ابناء الشمال الذين لم يترددوا في
 توجيه تقديم للكنيسة البابوية، وفي تأكيدهم على الطابع الشخصي
 للعبادة، وعلى ضرورة تبسيط العقيدة وتخليصها من الطقوس. ان
 هذا ما ذهب اليه (لقيفر ديتابل) و (اراسمس) و (مور).
 ان حركة الاصلاح الديني كانت قد تأثرت، بشكل من الاشكال،
 بهذه الدعوات الاصلاحية، بقدر ما اسهمت في تكوين مضمونها،
 وهذا ما أكدته (لوثر) نفسه من خلال اقراره بفضل (هس) عليه.
 مع ذلك فإن حركة الاصلاح الديني تبقى متميزة في مضمونها
 عن كل هذه المحاولات التي نلاحظها لدى هذه الجماعات في انها
 كانت قد قررت القطيعة مع الكنيسة البابوية، ونجحت فعلا في
 مشروعها هذا، بعد ان تهيأت الشروط اللازمة لذلك.
 لقد اضطلع بحركة الاصلاح الديني فريقان، الاول كان على

رأسه (لوثر) بينما الثاني كان على رأسه (كالفن).
أن النزاع بصدد موضوع الغفران كان يشور في المانية بين
الفينة والاخرى، خصوصا بعد ان سلكت الكنيسة طريق بيعه في
شكل صكوك. ان بيع صكوك الغفران كان، بلاشك مصدرا مهما من
مصادر دخل كبار رجال الدين. ولكن بيع صكوك الغفران كان
يشكل في نفس الوقت فضيحة. فبقدر ما كان كبار رجال الدين
اغنياء بفضلهم كانوا مكروهين كذلك. وعندما اعلن الكاهن (لوثر)
في احدى الكنائس الصغيرة عن استهجانه لبيع صكوك الغفران،
فأنه بعمله هذا كان قد ولد اضطرابا حادا وعاما. صحيح ان (لوثر)
لم يتحدث عبر استهجانه لا عن اصلاح ولا عن قطيعة مع الكنيسة
البابوية، الا ان استهجانه هذا كان قد ادى الى انخفاض مشهود في
الفوائد المادية التي كانت تترتب على بيع صكوك الغفران في
المانية. وقد ادى ذلك الى تشكيل لجنة من قبل الكنيسة للتحقيق
مع (لوثر). وكان ذلك بداية الطريق الذي سيؤدي الى حركة
الاصلاح الديني.

لقد ذهب (لوثر) بعد ان استوحى، على حد تأكيد المؤرخ
الفرنسي (اميل ليونارد)، تجربته الخاصة بالعبادة، الى ان فساد
الانسان يمثل الحقيقة الاساسية في التجربة البشرية، وعليه فأن
الخلاص من غضب الله سوف يمثل حاجة الانسان القصوى.
والانسان بمقدوره ان يدرك الخلاص بمجرد اعتقاده برسالة الانجيل
التي تبشر باله محب لطيف. وعليه فلا حاجة للإنسان، بعد ذلك،

للخشية من آلام الجحيم او الى تبديل طبيعته الاخلاقية عن طريق الطقوس التي يقوم بها الكهنة. ان الوسيلة الوحيدة للخلاص هي الايمان وحده. و (لوثر) كان يرى بأن هذا الايمان الذي يقتزن به الخلاص يأتي بحرية من الله ذاته، فأثناء بحثه عن ابنائه الصالحين يمن، عبر محبته اللامتناهية، بهذا الايمان، وهكذا ليس بمقدور الانسان ان يدرك الايمان، ومن ثم يدرك الخلاص، الا بفضل من الله. وهكذا اتفق (لوثر) مع (اوغسطين) بالاعتقاد البالغ بالقدر.

لقد اولى (لوثر) الانجيل اهتماما خاصا. ففي معرض رده على بعض انصار الكنيسة البابوية الذين ذهبوا الى القول بأن الكنيسة تسمو على الكتاب المقدس قال (لوثر): ((لتترك (روما) لي الانجيل، وسأتمسك به مقابل كل شيء)). ان الخلاص يرتبط بالاعتقاد برسالة الانجيل، وعليه فإن غاية الكنيسة سوف لا تعدو كونها غاية تبشيرية تتمثل بنشر الانجيل، فحيثما وجد الانجيل وجدت الكنيسة. ذلك لأن ((جوهر الكنيسة يتمثل في العلاقات المباشرة ما بين المؤمنين والسيد السماوي غير المرئي: المسيح)). وهذا ما يتحقق عن طريق التعرف على الانجيل. ((ان الكنيسة تتكون من كل اولئك الذين يعيشون على هذه الارض في حالة من الايمان الحقيقي والامل والحب، بحيث ان الجواهر والحياة والطبيعة المسيحية لا تتمثل في تكدر كثرة من الاجساد، وانما تتمثل بالأحرى بأتحاد القلوب ضمن اطار نفس الايمان. ان

هذا التجمع الروحي كافي بحد ذاته من أجل خلق نزعـة ((مسيحية)). ثم يبين رأيه بصدد الكنيسة البابوية فيقول: ((لا يوجد هنالك مقطع (انجيلي) واحد يقضي بأن الكنيسة القائمة في (روما) مدبرة من قبل الله.)) اكثر من ذلك (لوثر) يرى ضرورة ان يتم الوعظ بالانجيل لأيقاظ الايمان اللازم والشامل. ولكن لا حاجة في سبيل ذلك الى الطقوس ومن ثم الكهنة، فيكفي ان يتوجه الانسان الى الله مباشرة ودونما وساطة. وقد ذهب (لوثر) الى ابعد من ذلك عندما اعتبر الكاهن البابوي عقبة بين الانسان وربه، ودعا الى التخلص من اي شيء قد يقف مرة اخرى عقبة في وجوهنا، ومن الزعم الباطل، في رأيه، ان نفترض ان الله، القادر على كل شيء، العليم بكل شيء، يرضى عن قيام مثل هذه الوسيلة البشرية، اي الكنيسة، لتتدخل بينه وبين مخلوقاته. ثم ان الله قد اوضح نواياه في الكتاب المقدس الذي يستطيع كل امرئ ان يطالعه بنفسه دون وساطة الكاهن. فأذا كنا نعني بالكاهن رجلا يسهل عليه التوصل الى الخطوة الآلهية كان جميع المؤمنين كهنة على حد سواء. ومع ان مرتبة الحق الفردي في تأويل الانجيل قد تناقست اهميتها نوعا ما فأن اتباع (لوثر) لم يتخلوا عن هذا الحق فقط.

مع ذلك لا بد ان نشير الى ان (لوثر) كان قد تراجع بعض الشيء عن هذه المبادئ لاسيما في اعقاب ثورة الفلاحين في المانية التي اندلعت على اثر اندلاع دعوته. فقد وجد (لوثر) ان

هؤلاء الفلاحين يريدون امورا اخرى غير تلك التي يريدوها. فقد كانوا يدعون الى المساواة الاجتماعية والاقتصادية، وهذا ما لم يكن يرتضيه (لوثر). فلما تبين له ذلك امدهم بنوع من الوساطة بين الله وهؤلاء القوم البائسين، امدهم بالكنيسة اللوثرية، وهي الكنيسة التي لها قوانينها الخاصة ومعتقداتها واساقفتها وقسوسها. وهكذا نرى ان الثورة على سلطة الكنيسة البابوية كانت قد انتهت بـ (لوثر) الى ان يقيم، على حد تعبير (كرين برنتون)، سلطته هو نفسه. ويضيف (برنتون) قائلا: ((وربما وجد الناس في الانجيل - مع تبسيط الامور تبسيطا شديدا - ضالتهم المنشودة.)) غير ان ((البحث عن الكلمة النهائية كان قد طرح الحاجة الى شخص ما يقول ما يعنيه الانجيل في نقطة ما وشخص ما، ويقوم بما يشبه الاعمال التي يؤديها الآباء والشرائع البابوية منذ زمان بعيد. ان الانجيل لا يمدنا بالمرجع وانما يمدنا به مفسروه. واذن فالمستقل برأيه يجد نفسه مرة اخرى تابعا لغيره في الرأي.))

اما (كالفن) فقد تملكه الحس الدقيق بأرادة الله المسيطرة وسلطته. فقد اصر على فساد الانسان الكامل وعجزه امام قوة الله الساحقة. فالله هو الحاكم العظيم، وعلى الانسان ان يخضع له خضوعا مطلقا، وذلك يبدو طبيعيا جدا طالما انه يكون تجاهه مفتقدا تماما لحرية الارادة.

بكلمة اخرى ليس للإنسان، في نظر (كالفن) اي اختيار فيما يفعل، وقد قدر الله كل شيء من قبل، وهو الذي دبر او اراد

سقوط آدم وما ترتب عليه. وقد يبدو سقوط آدم امرا لا يتفق وصفه الخير الكامل التي يتصف بها الله. ولكن من الادعاء الباطل ان تستخدم الفاظنا في الحكم على اعمال الله. ان الله لا يمكن ان يفعل الا الخير فيما يرى، لذلك فأن خطيئة آدم لابد ان تكون عند الله خيرا. ومنذ خطيئة آدم حلت بالناس اللعنة وكتب عليهم عذاب جهنم. كتب (كالفن) بهذا الخصوص قائلا: ((ان حياتنا البائسة التي ورثناها عن سقوط آدم انما تشخص دائما امام اعيننا. ان الشعور بهذا البؤس يخنق فينا كل مجد ويثقلنا بالعار ويذلنا)).

غير ان الله ارسل المسيح الى الارض لكي يأتي للقلة من السعداء بالخلاص من الخطيئة، وذلك عن طريق الاختيار ((فالله ينقذ بنعمته الذين اختارهم منذ الازل المطلق، ويدع في اللعنة الآخرين. في الاولين يظهر رحمته بواسطة يسوع المسيح، وفي الآخرين يظهر عدله وقصاص الخطيئة.)) والخلاص يوضع ضمن قرار الله المتخذ منذ الازل الكلي، ((ولا دخل لأي عنصر بشري في التأثير على هذا القرار. وهو يظهر في الوقت المعين، والانسان الذي يكون هدفا لنعمة الله يتلقى حينئذ في نفسه دلائل اختياره المتمثلة بالايمان بيسوع المسيح والوثوق بعفوه، وامكانية القيام بالعمل الصالح)).

ولاشك ان هذا الاختيار للخلاص يتم ما بين اولئك الذين يدركون كلمة الله ((ولهذا السبب فليس من العبث انه اضاف وضوح كلمته ليعرف نفسه كمخلص، رغم ان ذلك امتياز منحه

للذين شاء استقبالهم عن كسب منه وبأكثر حميمية)).
وهكذا نلاحظ ان غاية الانسان القصوى لدى (كالفن) تتمثل،
بغض النظر عن اهدافه الشخصية، بتمجيد الله والتمتع بحضرته الى
الابد. وبهذا الشكل تبدو الحياة المسيحية بالنسبة لـ (كالفن)
منحصرة بخضوع شديد لأوامر الله. فالرجل الصالح يطيع اوامر
الله، لا لأنها خير في ذاتها، وانما لأن الله امر بها. ولم يؤمن
(كالفن) بما نادى به (لوثر)، لاسيما في بداية دعوته، من حرية
المسيحي ومن ثقة بالخير العفوي للإنسان ان الحرية المسيحية
بالنسبة لـ (كالفن) هي التحرر من اوامر الانسان، اي من الطقوس
الكاثوليكية. ولكن بالمقابل ينبغي على الانسان المسيحي ان يخضع
خضوعا تاما لقانون الله. لقد قال: ((لقد ضمن الله في قانونه كل
ما يعود الى المقياس الكامل في الحياة الصالحة، حتى انه لم يبق
له ما يضيفه الى ذلك القانون الموجز.)) ومن هنا لم تكن مهمة
الكنيسة، بالنسبة له، كما كانت بالنسبة لـ (لوثر)، اعلان الانجيل
لجميع الناس، وانما تدريب المؤمنين على القداسة والصلاح.
ويجب ان يكون هذا التدريب ارسقراطيا مقتصرًا على فئة معينة،
وان يتم في ناحيتي العقيدة والاخلاق، بأرشاد اساقفة الكلمة، وهم
الذين تمكنهم حكمتهم بالثقة من البحث عن ارادة الله المسيطرة.
ولكن اساقفة (كالفن)، بالرغم من جميع سلطاتهم لم يكونوا
يشكلون طبقة رهبانية، فقد حكموا الناس بتفوقهم بالقداسة
والمعرفة، لا بقوة تملكهم للطقوس السحرية.

والجدير بالذكر ان تشديد (كالفن) على قوة الله والخضوع لأرادته يرد بالنسبة للإنسان وهو داخل الميدان الديني. بكلمة أخرى انه خارج هذا الميدان سيتمتع بنوع من التحرر. فقد شجع (كالفن) قوة الفرد خارج هذا الميدان. وهكذا فأن الميدان الديني سيبدو الفرد فيه سيد نفسه خصوصا بعد ان اعفاه (كالفن) من الطقوس السحرية التي كان الكهنة من خلالها يمارسون سطوتهم على الفرد. ويذهب (كرين برنتون) الى القول بأن (((كالفن)، ك (لوثر)، كان مضطرا على الاعتراف بقدر من الحرية الفردية لمجرد تمرده على الكنيسة القائمة. كان عليه ان يمحو سلطة الكنيسة الكاثوليكية في اذهان تابعيه ولكن تحقق ذلك كان يقتضي ان يحثهم على الاستقلال في الفكر. وقد عاون (كالفن) واتباعه على تشجيع الفردية بتشجيعهم النزعة التنافسية)).

لاحظ (هنري دني) بأن الفلسفة السياسية الجديدة التي ابنتشت في القرن السادس عشر تتعارض بشكل حاسم مع المفهوم الكاثوليكي للدولة الذي كان قد تم الدفاع عنه في العصور الوسطى. ((اذ انها تجعل من الدولة قوة مستقلة وليس مجرد واقع يخضع للكنيسة. ومثل هذا النقص لمحاولة اخضاع الدولة للكنيسة يوجد كذلك لدى (لوثر)، بحيث ان المسيحية اللوثرية تبدو تجلى غريب لتطور هذه الفلسفة الجديدة للدولة. ان (لوثر) لم يكن يتوخى، بأي شكل من الاشكال، ان يرى الدولة وهي تعنى بتنظيم الحياة الاجتماعية. ولكن بالمقابل كان يمجّد دور الدولة عندما تبدو بأعتبارها وسيلة لردع الوقاحة الانسانية. وهذا الدور، بحد ذاته، وعلى الرغم من كل شيء، يعبر عن طريقة في الاقرار بقيمة المؤسسات السياسية،) فهو يحث الامراء، كما اشرنا من قبل، على ردع التمردات الفلاحية التي اندلعت في اعقاب حركة الاصلاح الديني. واذا كان (لوثر) يحثهم على القيام بذلك فالسبب يرجع، على الرغم من ان الحياة الروحية تتميز بطابعها الداخلي، الى انه يبدو، مع ذلك، من المناسب ان يكون الافراد ملزمين في علاقاتهم الاجتماعية على احرام حياة تتطابق مع النموذج الاعلى المسيحي. ان المفهوم اللوثيري يحايي اذن مفهوم السلطة المطلقة للامراء. وهكذا يمكن القول مع (برلو) بأن (لوثر) كان، وربما بشكل

يفوق ما كان عليه (مكيافيلي)، ((من حماة السلطة المدنية والمنافحين عنها. الم يكن هو القائل: ((قديما كان البابا والكهنة كل شيء، كانوا يهيمنون على كل شيء، ويوجهون كل شيء، تماما كما هو الحال بالنسبة للأله، بينما كانت السلطة المدنية تترقد في الظلمات، مضطهدة ومجهولة)) ثم يضيف قائلا: ((اني املك ذلك المجد، وذلك الشرف، وذلك بفضل الله - ولا يهم بعد ذلك ان يكون هذا مسرا للشيطان، و ((ذيوله)) ام لا - بأنه منذ عهد ((الحواريين Apotres)) لم يقم لا دكتور، ولا كاتب، ولا قانوني، ولا لاهوتي بتربية الوعي بالقوى الدنيوية بشكل رائع وواضح وبالتناغم معها بشكل جيد.))

واذا ما كان (لوثر) قد اعاد للسلطة المدنية ((الوعي الجيد)) بها، فقد تم ذلك بطريقتين، واحدة مباشرة تتمثل بتمجيد السلطة المدنية، والاخرى غير مباشرة تتمثل بتصفية نفوذ السلطة الدينية او البابوية في المجالات المدنية والمختلطة.

ان الطريقة الاولى نجدها واضحة في كتيب يعود الى بداية عام (١٥٢٣) يحمل عنوان ((السلطة الدنيوية، الى اي مدى تلزم طاعتها.)) وفي هذا الكتيب يعود (لوثر)، كما هو الحال بالنسبة لكل الكتاب المسيحيين، الى الانجيل، والى كتابات بعض القديسين لاسيما القديس (بولس) والقديس (بيير)، ليتلمس فيها التأكيد على واجب طاعة الرعايا تجاه الامير. و (لوثر)، عبر تعليقاته على هذه الكتابات يعبر عن آرائه الخاصة بصدد العالم

الارضى والعالم السماوى، كما يعبر عن موقف ممالىء لما تضمنته هذه الكتابات من تأكيد على واجب الطاعة تجاه السلطة المدنية.

ان السلطة المدنية تبدو في رأي (لوثر) ضرورية، ذلك لأن ابناء آدم ينقسمون الى قسمين : اولئك الذين ينتسبون الى ((مملكة الله))، واولئك الذين ينتسبون الى ((مملكة العالم)) الديوى. ان ابناء الله ليسوا بحاجة الى اية سلطة، وبالتالي ليسوا بحاجة الى قانون، ذلك لأن ((القانون، على حد تعبيره، هو ليس للعادل؛ وانما لغير العادل.)) انهم يمتلكون الروح القدس في قلوبهم، وبالتالي فأن سلوكهم لا يمكن ان يكون الا سلوكا فاضلا. ولكن هناك الآخرون، اي الجمهور الاعظم، الذين يتميزون في انهم مكرسون للخطيئة. ففي (٩٩٩) حالة من مجموع (١٠٠٠) حالة يكون الانسان، في رأي (لوثر) مرتكبا للخطيئة. يقول (لوثر) في تعليقه على انجيل (جان): ((ان العالم هو مأوى يكون فيه الشيطان سيدا.)) والفساد فيه طبعى، ذلك لأنه التابع الطبيعى للخطيئة الاصلية، وهو بدوره يؤدي، كنتيجة، الى وجود السلطة. ان شعبا مكونا من قديسين، شعبا مختارا، ليس بحاجة الى سلطة، فهو يعيش بلا سلطة، بلا قانون. وعلى العكس من ذلك فأن حالة الخطيئة التي يتمرغ فيها، في رأي (لوثر)، القسم الغالب من الانسانية، يقتضى ان يلزم أمير من هو شرير بأن يقف عند حده، تماما كما يفعل المروض بالحيوان المتوحش والمؤذي.

ان مفهوم (لوثر) هذا يتباين تماما مع مفهوم (توماس الاكوينى) الذي شاغ في العصور الوسطى. ان الاخير يرى، بلاشك، ان الدولة او الامير، تمثل ضرورة طبيعية. اما مسألة الاكراه فهي في المركز الثانى. ان السلطة السياسية لديه هي ((سلطة توجيه)) وذلك لغرض تحقيق الخير المشترك الدينى. اما بالنسبة لـ (لوثر) فأن الدولة هي بالاصل ((سلطة قسر)). ففي عالم فاسد يبدو العنصر القسري امرا لا يمكن تحاشيه. فالدولة ينبغي ان تكون مسلحة بشكل جيد، كما ينبغي ان تضرب بشدة. وهكذا فأن (لوثر) يتحدث عن رضى، عن ((السيف)) مثلما يتحدث عن الدولة والامير.

في العصور الوسطى كان يتم الكلام عن سيفين احدهما يرمز للحياة الدينية، وآخر يرمز للحياة الاخرية. اما بالنسبة لـ (لوثر) فلا يوجد هنالك الا سيف وهو بيد السلطة المدنية. وفي السيف، بأعتباره اداة القسر والعقاب، تتجسد، في نظر (لوثر) السلطة. ان استعمال القوة واستخدام السيف يبدو بالنسبة له ضروريا. والامير هو مدير الانتقامات المقدسة الموجهة ضد مرتكبي الخطيئة. فهناك سلسلة بلا نهاية من الخطايا والجزاءات : ان الجريمة تؤدى الى العقاب، والشر يؤدى الى العقوبة، واذا ما بدا الامير طاغيا، واذا ما بدا قاسيا ودمويا فأن الخطأ في ذلك يعود الى الشعب الذي هو دائما مذنب. فالناس لهم امراؤهم الذين يستحقونهم. والامير هو ليس فقط اداة الانتقامات الالهية تجاه شعبه، وانم

هو كذلك تجاه جيرانه الذين قد يدخل معهم في حرب. ان جريمة جماعية ترتكبها دولة تستدعي عقابا جماعيا تمارسه دولة اخرى. و (لوثر) يرى ان الحرب مقدسة دائما عندها تكون الدولة التي تشن ضدها قد ارتكبت خطيئة من نوع ما او آخر. ان رجال الدين كانوا قد شيدوا من قبل نظرية خاصة بالحرب العادلة بموجبها تكون الحرب بمثابة تصفية جماعية للمذنبين. اما (لوثر) فقد جعل منها عقوبة مقدسة ينبغي الاضطلاع بها بشدة، هذا اذا لم تقل بضرورة.

ولكن اذا كان الامير مدير العقاب، وبالتالي يستطيع ان يمد بنفوذه الى الابدان والاموال، فإنه لا يستطيع في رأي (لوثر) ان يمد بنفوذه الى الارواح. بكلمة اوضح ان (لوثر) يرى بأن الامير لا يستطيع، من الناحية المبدئية ان يضطهد حرية الروح. فقد اكد بأن فرض الايمان بالقوة من شأنه ان يخدم الشيطان. ((ان الايمان ينبغي ان يكون اراديا)). هذا ما اكده عام (١٥٢٢). وقد اعاد التأكيد مشيرا الى ان الايمان مسألة شخصية تماما. ان جعل الايمان خاضعا للمنح الشرعي والعقاب هو عمل غير عادل وتافه. ان الحاكم بأستعماله القوة في ميدان الايمان يجعل الناس يؤمنون بما لا يعتقدون به. ان الله لا يشاء ولا يسمح لأي شخص آخر غيره ان يمارس الهيمنة على الروح، ((فعلى الامراء ورجال الدين ان يعلموا جيدا الى اية درجة هم مجانيين عندما يتوخون الزام الناس على الاعتقاد بهذا الشكل او ذاك، وذلك عن طريق القوانين

والقرارات.))

وهكذا يمكن القول مع (توشارد) وجماعته بأن (لوثر) ((كان قد طرح موضوعين بقيتا رئيسيتين في كل تبشيره هما : الطابع المقدس لكل سلطة قائمة، والفصل الجذري ما بين الايمان والقانون. ان (لوثر) بهذا يكون قد دفع بالمبدأ المسيحي، الذي يبدو متباينا لدى الكثير من دكاترة اللاهوت، والذي يقضي، على العموم، بالخضوع غير المشروط تجاه السلطة، وذلك بسبب اصلها ومهامها، نقول، دفع (لوثر) بهذا المبدأ المسيحي، الى ذروته المتطرفة. غير ان هذا المبدأ لا يجد له مجالا للتحقق في ((مدينة الله.)) بأي حال من الاحوال. وهكذا فإن (لوثر) يقيم القطيعة ما بين الدنيوي والروحي، والنتائج السياسية لهذه القطيعة لا تبدو بسيطة، ذلك لأن كل انسان يجد نفسه متخرطا في هذين النظامين. فهو منخرط، في نفس الوقت، في نظام الاكراه ونظام الحرية. و (لوثر)، في كتابه ((بصدد حرية المسيحي)) يطور بكل قوة هذه المنطلقات الاساسية. فالمسيحي وهو يعيش طبقا لأيمانه يكون حرا متحررا من كل قانون، من كل امر. انه كاهن، وانه ملك، ولكن هذه المملكة ليس لها علاقة بهذا العالم القائم. ان الحرية المسيحية، وهي روحية وداخلية، ليس لها اي معنى سياسي. وهكذا يمكن القول مع (هنري لفيفر) ان التطلع نحو الحرية يتحول الى حرية داخلية، حرية ضمير، واختيار الضمير الفردي. وهذه الظاهرة تعبر في رأيه عن عدم الاقتدار المؤقت للطبقة البرجوازية الصاعدة.

ولكن موقف (لوثر) هذا كانت قد تحكمت به الاعتبارات الآتية الطارئة. فقد تمسك بحرية الاعتقاد عندما كان الامراء الكاثوليك الالمان، كما اسلفناه، يطاردونه في معتقداته. ان مثل هذا العمل كان، بلاشك، يثير حفيظة (لوثر)، وكان يدفع به الى التصريح بأن هذه الاوامر موجهة ضد الحقوق المقررة في الانجيل وضد المؤمنين الحقيقيين. ولكن هذا الموقف سيتغير لاحقا.

فقد لاحظ (لوثر)، في كتابه ((موعظة في السلام)) وهو يرد فيه على الفلاحين الالمان الثائرين، ان هنالك من يرى بأنه ((ينبغي ان لا يكون هنالك عبد طالما ان المسيح كان قد حررنا جميعا، ما الذي يعنيه هذا؟ انه يعني ان نجعل من الحرية المسيحية شيئا جسديا تماما. الم يكن لـ (ابراهيم) والوصياء والانبياء عبيدهم؟ اقرأوا هذا الذي يقوله القديس (بولس) بخصوص العبيد الذين كانوا في ذلك الوقت كلهم اقنانا. لذا فأنا هذه المادة (ويقصد المادة الثالثة من بيان نشره الفلاحون الالمان اثناء ثورتهم) تبدو موجهة بشكل غير مباشر ضد الانجيل، انها مادة تتضمن النهب، بموجبها كل واحد يستطيع ان يختلس من سيده جسده الذي اصبح بشكل من الاشكال مستعبدا. ان العبد بأستطاعته ان يكون مسيحيا، وان يملك الحرية المسيحية، تماما كما هو الحال بالنسبة للسجين او المريض، فهو الآخر مسيحي، على الرغم من انه ليس بحر. ان هذه المادة تستهدف ان تجعل من كل الناس متساوين، وان تجعل من مملكة المسيح مملكة دنيوية ومراية، وذلك غير ممكن. اذ ان

...سنة الدنيوية لا يمكن ان توجد اذا لم يكن هناك عدم مساواة ما بين الاشخاص، بمعنى ان يكون بعضهم احرارا والبعض الآخر مقيدا، بعضهم اسايادا والبعض الآخر رعايا. وكما يقول القديس (بوليس) : في المسيح، فقط، الاسياد والعبيد يكونون كلا واحدا.))

ويعلق (جلبرت مري Gilbert Mury) في بحث له يحمل عنوان : ((ملاحظة على الرحمة لدى لوثر)) على هذا النص فيقول : ((ان الاغتراب الديني يتجلى في هذا الذي يذهب اليه (لوثر)، وهو يتجلى بشكل واضح ونقي، حيث ان الجسد الانساني يعامل كشيء من الممكن ان يتنازل عنه الانسان، بشكل شرعي، الى انسان آخر. وحيث ان المساواة المتسامية ما بين الارواح تقدم، بشكل ضمني، باعتبارها تعويضا ذا طبيعة خاصة من شأنها ان تدفع الى التسليم بعدم المساواة العارضة والطارئة على مستوى الوجود الدنيوي.))

ثانيا : السلطة المذنية والكنيسة :

ان (لوثر) كان قد قال بعدم امكانية وجود كنيسة دولة، وذلك لأن وجود مثل هذه الكنيسة سيتيح للدولة امكانية التدخل في الامور المتعلقة بالروح. ان (لوثر) كان يتوخى التسامي بالسلطة الدينية في نوع من فصل هذه عن الجسد. ولاشك ان نصوص الانجيل التي يمكن الرجوع اليها لتأكيد هذه المقولة تبدو عديدة.

فقد قال المسيح: ((مملكتي ليست من هذا العالم.)) ان الكنيسة لا يمكن ان تكون الا مجتمعا روحيا على وجه الحصر، ولا يمكن ان تتجسد، خوفا من التحول، في طبيعتها، الى مجتمع انساني متدرج. مما تجدر الاشارة اليه هو ان الدولة تفتقد في فكر (لوثر) للوضوح، وهذا ما اكده (توشارد) وجماعته حيث قالوا: ((انه من العبث البحث عن مفهوم الدولة لدى (لوثر)، فهو لم يعرف الا السلطة. واطرها هي الاشكال القديمة التي عرفت في العصور الوسطى.)). وهذا ما تمسك به كذلك (الن). ولكن، على الرغم من ذلك، فأن الواضح لدى (لوثر) هو ان المجتمع الديني يتميز في انه، بطبيعته، يتعارض مع الدولة. ان المجتمع الديني يتميز في انه، بطبيعته غير منظم، وغير استبدادي. ان المؤمنين فيه هم انفسهم كهنة: ((ان المسيحيين ليس بمقدورهم ان يعرفوا رئيسا آخر غير المسيح)). هذا ما اكده (لوثر). ان الكنيسة هي الشيء الخاص بالله على سبيل الحصر. وفي ظل مثل هذه الطبيعة التي يتخذها المجتمع الديني سوف لن يكون هنالك محل لوجود الدولة. ولكن الدولة توجد في مكان آخر. فلم يخطر ببال (لوثر) ان يحول بين المسيحي وبين الاحتكاك بالاشياء الخاصة بالمدينة. فأذا ما مثل المسيحي عند باب المدينة فإنه سيجد نفسه ملزما على تقبل قوانينها. وهكذا توجد الى جانب هذه الكنيسة، التي تمثل مجتمعا روحيا بلا تنظيم اصلا، او بتنظيم روحي صرف، يوجد ما يمكن ان يدعى ((بالعالم المسيحي الخارجي)) الذي يمكن ان يكون

النقيض بالنسبة للمجتمع الروحي. و ((العالم المسيحي الخارجي)) يتميز بأنه منظم وبالتالي متدرج. و(لوثر) يرى انه من الطبيعي ان يدعي الامراء الى الاضطلاع بالمهام الخاصة بهذا العالم، فهم مؤهلون، بسبب مسيحيتهم العالية، من اجل ان يمسكوا بأيديهم بأدارة الامور على المستوى الانساني. وهكذا يتم اللجوء اليهم من اجل تنظيم الحياة القائمة خارج الكنيسة. بكلمة اوضح، نرى (لوثر)، وهو يحرص على نقاوة ادارة الكنيسة، يستبعد ذلك الجزء الذي يتميز بأنه دنيوي عن نشاطها، ليكون النشاط الخاص بالامير. لقد كتب (لوثر) قائلا: ((ينبغي ان لانضع موضع الشك الواجب الذي يقع على عاتق الامراء في معاقبة الجرائم العامة والقتل العام والتجديف الظاهر)). فمنذ ان يصبح تجلي ما هو روحي خارجيا وبالتالي عيانيا، فإنه سوف يخضع لطائلة النفوذ الخاص بالامير. لقد كتب قائلا: ((ان السلطة ليس بمقدورها ان تعاقب الفكرة، ولكن السلطة تحارب الاشهار)) بالفكرة. وفي الاخير، وفي كراس يحمل عنوان ((مدخل لزيارة الكنائس)) يؤكد (لوثر) بأن ((واجب السلطة الدنيوية هو الحيلولة دون وجود الانقسام او الانشقاق او التمرد ما بين الرعايا.))

ثالثا : السلطة المدنية والحرية :

وربما يمكن القول بأن هذه المقولة الاخيرة سوف تقود بنا بعيدا. فأذا ما كان على الامير الحيلولة دون الانقسام او الانشقاق

او التمرد ما بين الرعايا، فإنه سيكون من اختصاص الامير، منذ ان يوجد مذهبان-وتلك هي الحالة التي كانت سائدة في المانية - ان يتحاشى مثل هذا الانقسام، وان يوقف مثل هذا الانشقاق، وان يحول دون هذا التمرد وان يمنعه ويزيله.

وهكذا فأنتنا نقرب شيئا فشيئا من الاختصاص الحصري لسلطة الدولة فن الاشياء الدينية منذ ان تتخذ طابعا خارجيا. فالوعي، منذ ان يدخل المدينة الدنيوية يجد نفسه امام واجب ((دفع الضريبة الكمركية (على حد تعبير (لوثر)، وينبغي عليه خارجيا ان يلجأ للخضوع. ولكنه، بلاشك، يبقى حرا تماما ضمن الاطار الداخلي ويستمر في كونه يشكل جزءا من الكنيسة الروحية. ولكن بكل الاحوال لايمكن ان تكون هنالك حرية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر الليبرالي طالما ان الامير بمقدوره، من اجل تحاشي الانقسام والانشقاق والتمرد، ان يمنع مقدما التعبير عن الآراء المخالفة.

ولكن لابد من الإشارة الى موقف (لوثر) هذا من حرية ((الوعي)) نجا لاحقا، ولو انه سيمثل، بعد ذلك، السمة المميزة للوثنية. فقبل هذا كان (لوثر)، على ما يبدو متسامحا. فبحكم ميوله الخاصة، كان، على حد قول (جورج سباين) ينفر من القمع في مسائل الاعتقاد. وهذه النظرة هي في الحقيقة النظرة الوحيدة التي كانت تتماشى مع تجربته الدينية الخاصة بأعبارها تجربة شخصية باطنية لايمكن نقلها الى الغير عن طريق طرف آخر. لاسيما بأسلوب القوة. وقد سبق له ان اعلن: ((لايمكن منع الالحاد

بالقوة.)) وان ((الايمان حر فما الذي تستطيع ان تفعله
محاكمة الكفر؟ انها لاتفعل اكثر من ان ترغم الناس على الموافقة
بشفاهم او كتابة، لكنها لاتستطيع ان ترغم القلب.)). ثم تحدث
عن استبعاد الزندقة بالقوة فقال: ((ان ذلك يحتاج الى اداة اخرى،
وهي عراك وصراع غير عراك وصراع السيف. يجب هنا ان تكون
حكمة الله الاداة في هذا النوع من المجاهدة. فأذا لم يجد ذلك
فأن السلطة الزمنية لاتستطيع ان تحسم المسألة حتى لو ملأت
الارض بالدماء.)) وقد ذهب (لوثر) في مناصرته لحرية ((الوعي))
الى ابعد من ذلك عندما سمح، في بادىء الامر، بأتباع الفرقة التي
كانت تنكر تعمييد الاطفال حتى يبلغوا سن الادراك. كما سمح لهم
في ان يعتقدوا ما يشاؤون ((سواء اكان ذلك من الانجيل ام مجرد
كذب)).

ولكن هذا الموقف الذي ينم عن اسناد رائع لحرية ((الوعي))
سوف يتوارى مختفيا وراء المتطلبات التي فرضتها الاعتبارات
العملية التي دفعت به الى اتخاذ موقف مناوئ من هذا النمط من
الحرية، كان قد انتهى به الى ان يكون عدوا لها.

وكتب (جورج سباين) بهذا الخصوص قائلا: ((وسيق، على غير
رضا من نفسه، ولكن بصورة مؤكدة برغم ذلك، الى ان يستنتج
وجوب القضاء على الزنادقة، ومنع تعاليمهم. وهذه النتيجة، وبرغم
ميله الخاصة، ادت مباشرة الى القمع.)). وسوف يوكل هذه
المهمة الى الحكام الدينيين، ذلك لأن الملوك والامراء ((اساقفة

بحكم الضرورة.))، على حد قوله، وهكذا يمكن القول مع (سباين) بأن النتيجة العملية التي ترتبت على انفصال (لوثر) عن (روما) ((ان أصبح الحكم الزمني نفسه اداة الاصلاح، ةالحكم الفعلي على حد اصلاح ينبغي ان يكون بموجب الحكم الزمني.)) من المعلوم ان الحرية الانسانية ولدت في اليوم الذي تم فيه الفصل بين ما هو لقيصر وما هو لله.انها ولدت في اليوم الذي تهشمت فيه الكليانية القديمة وذلك عن طريق كلام المسيح. ان (لوثر) كان قد اعد الى قيصر كل ما يخص هذا العالم دون ان يبقى على الاشياء الخاصة بالله. وبموجب هذا فإنه يضع نهاية لثنائية الكنيسة والدولة.

ان الانقسام الكبير في السلطات، الذي يمثل الضمانة الرئيسة دون النزعة المطلقة بأعتبارها كليانية، كان قد استبعد. فلم يعد هنالك مكان، من باب اولى، للأقسامات الصغيرة في ممارسة السلطة السياسية نفهها. ان العاهل اللوثيري، وهو الوكيل المنفذ للأنتقامات المقدسة، لا يمكن ان يرى حدودا تتحدد بموجبها سلطته. فعندما يجتاز الحدود التي يرسمها الوعي المسيحي فإنه سيكون بوسعه، وهذا ما يتميز به، ضمان منع تحقق الخطيئة. وبالنتيجة حتى لو كان سلوكه بذاته مستنكرا فإنه سوف لن يكون كذلك بنتائجه التي يبررها دوره في معاقبة التقصير في الايمان المقدس.

كتب (لوثر) قائلا: ((في الوقت الذي تكون فيه السلطة الدنيوية قد اقيمت من قبل الله من اجل معاقبة الشريرين وحماية

الخيرين، فإنه يكون من اللازم ان ندع نشاطها يمارس، بكل حرية، ودون عقبة، عبر كل هيئة المسيحيين دون اعتبار للأشخاص، سواء تعلق الامر بالبابا او الكهنة او القسوسة او الرهبان او الراهبات او كائن من كان.)) ثم يضيف قائلا: ((ان القديس (بولس) كان قد اوصانا بالخضوع للسلطة الدنيوية، كما اوصانا ان نكون طيعين.)) وذلك كيما يكون بالامكان خدمتها وتحقيق رغباتها.

رابعا : السلطة المدنية والطاعة :

هكذا نرى ان (لوثر) يوصي الرعايا بالتمسك بالطاعة العمياء ازاء الامراء، فهم مدينون بها تجاههم. فقد قال : ((ليس من الصواب، بأي حال من الاحوال، ان يقف المسيحي اي مسيحي، ضد حكومته، سواء كانت افعالها عادلة ام جائرة.)) ثم قال: ((ليس ثمة افعال افضل من طاعة من هم رؤساؤنا وخدمتهم. ولهذا السبب ايضا فإن في العصيان خطيئة اكبر من القتل والسرقة وخيانة الامانة والدنس، وكل ما يشتمل عليه هذا.))

مع ذلك فإن (لوثر) كان قد واجه صعوبة في تقريره مبدأ الطاعة العمياء. فقد واجه، على حد تأكيد (الن)، احتمال ان يقوم الحكام بأعمال مخطوءة، وفي مثل هذه الحالة فإن (لوثر) قد اقر بأمكانية المقاومة على اعتبار انه في مثل هذه الحالة سوف لن تكون هنالك سلطة، وبالتالي سوف لن تكون هنالك طاعة، كما

أقربها عندما يفرض أمراء دنيويون هيمنتهم دون وجه حق في المجال الروحي. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن الحق في تقرير ما إذا كانت أعمال الأمراء مخطوءة أم غير مخطوءة لا يعود إلى الجمهور، وإنما يتكلف به المسيحيون الحقيقيون. كذلك بالنسبة لتقدير ما إذا كانت هيمنة الأمراء قد تمت بحق أو من دون حق، فهو الآخر يعود إليهم. يضاف إلى هذا أن حق المقاومة نفسه، في حالة تقرير كل ذلك لا يتجاوز لدى (لوثر) سلوك عدم الطاعة السلمي والسلمي.

ويبدو أن الصعوبة التي واجهها (لوثر) في تقرير مبدأ الطاعة العمياء، كانت قد أثرت، بشكل خاص، عندما واجه مشكلة العلاقة بين الأمراء والامبراطور. فمن المعروف أن المانية، على الرغم من أنها كانت تحكم من قبل أمراء، فقد كان يوجد على رأس هؤلاء امبراطور. لقد عول (لوثر) على الأمراء في إصلاحه الديني، ولكن هؤلاء كانوا رعايا الامبراطور، على الأقل بحكم القانون. فهل يحجب عنهم الحق في المقاومة؟ إن (لوثر) كان قد سلم بجواز مقاومة الأمراء للامبراطور عندما يتجاوز هذا الأخير سلطاته الامبراطورية. ولكن يمكن القول مع (جورج سباين) بأن هذا الاستثناء ليس بذي قيمة من الناحية العملية، ((اذ كانت سلطة الباطرة وهمية.)) لذا فإن احتمال المقاومة من قبل الأمراء كان مستبعداً، وهكذا فإن مبدأ منع المقاومة والتمسك بالطاعة العمياء يبقى يمثل قاعدة عامة تحكم فكر (لوثر).

وربما يكون (لوثر) قد ادرك جيدا ان نجاح الاصلاح كان عملا من اعمال الامراء. وقد ادرك ذلك بعد ان تحقق فعلا دور الامراء في ضمان نجاح الاصلاح البروتستنتي في الكثير من الدول الاوربية. فأذا كان دور (لوثر) قد برز شاخصا خلال الفترة الواقعة ما بين (١٥٢٠ - ١٥٣٠) فأن هذا الدور كان قد انتقل، على حد قول (الن) ((الى الامراء، وراح دور (لوثر) يتضاءل. وقبل وفاته كان قد خضع لعزلة شبه مطبقة.)) ان هذا الدور الذي لعبه الامراء هو الذي دفع بـ (لوثر) الى تمجيدهم، وزاد، على حد تعبير (برنر اندرسل) ((من الميل الذي كان موجودا لديهم من قبل من اجل زيادة سلطتهم)) وقد توجه (لوثر) بأحدى كتاباته الى ((النبالة المسيحية للأمة الالمانية)). وهذه النبالة كان يحسدها الامراء الالمان.

وبالمقابل لم يخف (لوثر) حقه على حكم الشعب. فقد قال: ((امراء هذا العالم آلهة، والناس العاديون هم الشيطان، وعن طريقهم يفعل الرب احيانا ما يفعله في احيان اخرى مباشرة عن طريق الشيطان. اي انه يجعل الثورة عقوبة لخطايا الناس)) ثم يقول: ((اني لأفضل ان احتمل اميرا يرتكب الخطيئة على شعب يفعل الصواب)). وعندما حدثت التمردات الفلاحية في المانية، كما سبقت الإشارة الى ذلك من قبل، رأينا (لوثر) وهو يتخذ منها موقفا مشحونا بالحق والعنف فبالاضافة الى طلبه الى الامراء بقتل الفلاحين المتمردين كان قد كتب قائلا: ((ايها السادة انقذونا،

ساعدونا، خلصونا، ابيدوهم، والذي في يده السلطة يقوم بعمل)) ضد الحشد الفوضوي السفاك النهاب الذي يتكون من الفلاحين.

و (كرين برنتون) يرتب على موقف (لوثر) هذا من الشعب نتيجة مهمة مؤداها ان (لوثر) لم يكن بأي شكل من الاشكال ديمقراطيا. فقد كانت تحكمه ميول ارسقراطية كانت قد تجلت في اعقاب التمردات الفلاحية. فأذا كان (لوثر) هكذا، فإنه سيبدو من الطبيعي جدا ان يتمسك بدعوته الشعب الى الطاعة العمياء.

وهذه الخلاصة تتجلى بشكل افضل اذا ما علمنا بأن (لوثر) كان يجهل في الحقيقة الدولة بصفتها جماعة مكونة من مواطنين. فلم يكن يملك بخصوصها الا مفهوم جزئيا وربما في غاية الجزئية. فهو لم يكن يعرف منها الا السلطة. وربما ذلك يفسر الى حد بعيد ملاحظة بعض المختصين في ان (لوثر) لم يستعمل الا نادرا، ونادرا جدا تعبير الدولة، وانما كان يستعمل بدلها تعبير السلطة ولم يكن في ذلك ما يشير الغرابة لأن (لوثر) يستخدم المصادر الانجيلية والرومانية ويرتكز كذلك على سلوك المسيحيين الاوائل الذين لم تكن امامهم الا السلطة الخارجية لقيصر من القياصرة. ان (لوثر) يهجر في الواقع التركة الثمينة للعصور الوسطى ويهبط بالدولة الى مستوى السلطة التي لاتعدو كونها سلطة ممارسة القسر. ولاشك ان امراء العصور الوسطى كانوا يتمتعون بأختصاصات اخرى. فقد كانوا يمسكون بأيديهم بالسيف وبالعدل. اما (لوثر)

فلم يمسك الا بالسيف وحده. والسيف يقتضي الطاعة العمياء،
كما ان النتيجة المترتبة على استعمال السيف هي الطاعة العمياء.
وربما يمكن القول بأن (لوثر) كان من رواد تيار في الفكر
الالمانى، لايزال حيا حتى في وقتنا الحاضر، هو تيار الدولة
المسيطرة، دولة السلطة، دولة الطاعة.

ولكن هل من سبيل لتفسير موقف (لوثر) هذا من السلطة
المدينة، ومن ثم طلبه الى الشعب ان يتمسك بالطاعة العمياء
ازاءها؟.

قد يكون من الصعب القول بأن الجبن الشخصي قد لعب دورا
في اتخاذ هذا الموقف. اذ ان (لوثر) لم يكن جباناً وانما، على
العكس من ذلك كان شجاعا والا لما كان قد تجرأ على مواجهة
الكنيسة البابوية يجبرونها، وهو يعلم جيدا بأن مثل هذه المواجهة
كان من الممكن، وبكل بساطة، ان تؤدي بحياته.

ولكن بالمقابل يمكن القول بأن حرص (لوثر) على نشر دعوته،
وايمانه بأن ذلك لايمكن ان يتحقق الا عن طريق السلطة المدنية
التي كان يمثلها الامراء هو الذي دفع به الى تمجيد الامراء. وربما
يمكن القول بأنه كان قد شاء ان يطمئن هؤلاء بأن حركته
الاصلاحية لاتهددهم بالخطر فأمعن في تقديم الضمانات. والعمل
على حظر المقاومة والدعوة الى الطاعة العمياء يردان ضمن هذا
السياق.

وربما يمكن ان نضيف الى ما تقدم سببا آخر كان قد اشار اليه

(جلبرت مري) في بحثه الأنف الذكر. وهذا السبب يتمثل
بالقصور الذي تميزت به الايدولوجية التي كانت تحت تصرفه.
فهذه الايدولوجية كانت تدفع به الى معالجة القضايا السياسية،
دونما أخذ بنظر الاعتبار لخصوصية الواقع الاجتماعي، والاكتفاء
بحجج اخلاقية في معالجته لمثل هذه القضايا. ان اعتماد مثل هذه
الحجج لا يتيح بلاشك تلمس القوة الفعلية للجمهور، كما لا يهيء
امكانية وضع اليد على دورها التاريخي. وبهذا الشكل فإن الجمهور
سيبدو في نظر (لوثر) فاقدًا لكل قيمة وفي مثل هذه الحالة سيكون
طبيعيًا جدًا في اطار هذه الايدولوجية. ان لا يطلب من الجمهور الا
الخضوع والطاعة تجاه السلطة المدنية. فما الذي يطلب ممن لا
قيمة له غير هذا؟

المبحث الثالث : كالفن في افكاره السياسية:

اولا : كالفن وتطور المشروع الكالفني

ينحدر (جان كالفن ١٥٠٩-١٥٧٥ Jean Calvin) من عائلة برجوازية غنية. وقد ولد في مدينة (نوايون Noyon الواقعة في منطقة (بيكاردي Picardie) , احدى مناطق الشمال الفرنسي. وقد كانت مدينة (نوايون) مركزا دينيا متميزا، حيث كانت فيها كاتدرائية ضخمة. وقد عمل والد (كالفن) وكيلا عاما دينيا مكلفا بأدارة ممتلكات الكنيسة في هذه المدينة. غير ان (الن) يعير اهمية كبيرة لميلاد (كالفن) في منطقة (بيكاردي). فقد وصفه بأنه ((طفل بيكاردي الحقيقي)). والبيكاردي يتميز في انه متصلب في رأيه، شديد، محاجج، دكماني، ذو ارادة قوية.

في سن الرابعة عشر انتقل الى باريس لمواصلة دراسته في مدرسة (مارش Marche) حيث تعلم فيها مبادئ اللاتينية، بعدها انتقل الى مدرسة (مونتيكو Montaigu) وكانت هذه المدرسة قلعة للاهوت القرون الوسطى. ولم يتردد المفكرون الانسانيون عن السخرية منها فقد كان (رابله) يقول عنها ((انها مدرسة البؤس المرقع او المكان القذر.)) وفي هذه المدرسة بالذات كان قد ادين (لوثر) و (لغير ديتابل). مما دفع بطلبتها الى البحث عن كتبهما

وذلك بدافع النضول. وهكذا اندفع (كالفن) في المراحل الأولى من حياته الفكرية نحو المفكرين الانسانيين. وربما تحت تأثيرهم ((كان قد تعلق بالتشريع الاغريقي، وبشكل خاص التشريع الروماني، بشكل يفوق تعلقه بالانجيل))، على حد قول (الن).

ان الطالب، على كل حال، كان قد انكب على دراسة مؤلفات اباء الكنيسة، لاسيما القديس (اوغسطين) والقديس (يوحنا) والقديس (برنارد)، وبأشراف معلم اسباني درس (ارسطو) بتعمق. ولاشك ان الدروس التي تلقاها في هذه المدرسة، مدرسة (مونتيكو) كانت، على حد قول (تيودور دي بيز Theodore de Beze)، (الاساس الذي بنى عليه (كالفن) معرفته الواسعة بالكتاب المقدس)).

ان والد (كالفن) كان قد وجه ولده، في بادئ الامر، نحو اللاهوت. ولكن المشاحنات التي كانت تتفاقم بينه وبين رجال الكنيسة كانت قد دفعتة الى ان يغير رأيه ليشجع ولده على دراسة القانون، على اعتبار انها ((تدر ثروة جيدة))، وهكذا درس (كالفن) القانون في (اورليان) ومن ثم في (بورج).

وعندما توفي والده عام (١٥٣١) شعر بأن ذلك سيحرره من دراسة القانون التي كان قد تابعها استجابة لرغبة والده. وعلى الرغم من تركه لهذه الدراسة فإن التكوين القانوني الذي كان قد تلقاه، كان قد ترك بصماته على حياة (كالفن). فلم يخلو نظامه اللاهوتي من الاتجاه القانوني. كما ان التعابير القانونية تطفح على

صفحات كتابه الرئيسي ((المؤسسة المسيحية)). وفي الاخير
فأن التنظيمات التي اقامها في (جنيف) كانت من صنع رجل
قانوني.

لقد كان من المتوقع ان يعود (كالفن)، بعد ان ترك دراسة
القانون، الى اللاهوت، ولكن ذلك ما لم يحصل. فقد راح يدرس
الآداب. وفي هذه الفترة راحت انسانية (اراسمس) تستهويه اكثر
من اعلانات (لوثر). وفي عام (١٥٢٩) يضع ((اراسمس) تعليقا
على كتاب (سنيك Seneque) المعنون ((الفقران
Clementia)) فيضع (كالفن) في عام (١٥٣٢) تعليقا عليه.
والذي يميز هذا التعليق، على حد قول (الن) هو ((قلة الاستشهاد
بالانجيل، مما يدل على عدم اهتمام (كالفن) خلال هذه الفترة
اهتماما متميزا بالدين)). ولكن لابد من الاشارة الى ان هذا
التعليق كان قد نشر في الوقت الذي كانت تجتاح فيه فرنسا موجة
من الاضطهاد الديني، وقد عبر فيه عن تعلقه بالتسامح الديني، وهو
المبدأ الذي كان يطغى على النزعة الانسانية لاسيما في صيغتها
الاراسمية.

ولكن يبدو ان تعليق (كالفن) هذا لم يلق نجاحا كبيرا مما دفع
به الى التحول عن (اراسمس) وعن مجمل النزعة الانسانية ليتجه
نحو اللاهوت وذلك انطلاقا من القديس (اوغسطين)
ويبدو ان تأييد (كالفن) لعميد جامعة باريس (نيقولا كوب)،
في خطاب له يتعلق بالاعلان عن ((الفلسفة المسيحية)) كان قد

دفعه الى الخوف من التعرض للأضطهاد. وحدث ان توفي (نيقولا كوب)، فهرب (كالفن) الى (بال) في سويسرة وهناك بادر بوضع الصفحات الاولى لكتابه ((المؤسسة المسيحية)). وفي (بال) احاطت به حلقة من الانسانيين المثقفين، وهكذا تكون قد نشأت البداية الاولى للأصلاح الديني.

وكانت تحيط بالملكة (مرغريت دي نافار) حلقة من المثقفين كان (كالفن) قد قصدها. وهناك النقي (ليفريدتابل) شيخ الانسانيين. وربما يكون هذا الشيخ قد نصحه بالاعتدال في نقده للكنيسة البابوية. ولكن يبدو ان الاوان كان قد فات. فالانفصال عن كنيسة (روما) كان قد توطد.

وفي عام (١٥٣٤) ظهرت لوحات اعلانية على جدران (باريس) في اماكن مختلفة، حتى على باب الملك، تتضمن تنديدا عنيفا بالقداس. فقام الملك (فرانسوا) الاول بردة فعل قاسية ضد ما اعتبره جريمة ماسة بجلالته. فتمت الاعتقالات و اقيمت المحارق. وكان من جملة الضحايا صديق لـ (كالفن). لقد اثار ذلك الاشتمزاز لدى (كالفن) فقال: ((لقد خيل لي اني اذا لم اعترض سأكون جباناً، وغير آمن على نفسي))

كان ذلك الحادث الحافز الذي دفعه الى نشر كتابه ((المؤسسة المسيحية)). وهو كتاب يعتبر بمثابة منشور دفاع، و اعلان، عن ايمان جديد. وقد تم نشر هذا الكتاب بطبعات متتالية اعتبارا من عام (١٥٣١). كان هذا الكتاب، في البدء، كراسا صغيرا، كان

كتاب دين مؤلف من ستة فصول، سهل التخبئة. وفي عام (١٥٦٠) أصبح كتابا عقائديا مهما مؤلفا من اربعة اقسام وثمانين فصلا.

بعدها راح (كالفن) يتجول ما بين ايطالية وفرنسا وسويسرة مبشرا بأفكاره، وقد حط به الترحال، في الاخير، في (جنيف). وربما يكون ذلك قد تم من اجل العمل، مع صديقه (فاريل Farell)، على حل المشاكل السياسية والدينية الخاصة بهذه المدينة.

لقد كان (كالفن). عند وصوله الى جنيف، مجهولا وغريبا. عندما اريد ان يسجل في سجل المدينة مجيء (كالفن) نسي اسمه، وكتب فقط ما يلي: ((هذا الفرنسي))، وسيبقى (كالفن) حتى النهاية في جنيف هذا الفرنسي، ولم يحز على لقب ((مواطن)) الا قبل اربع سنوات من وفاته. وفي البدء بقى منزويا، ولكن لم تلبث عقيدته ان ظهرت. فالامر كان يتعلق بتأسيس كنيسة، مما استدعي اصدار قرارات ووضع دستور ونيل الموافقة عليه وتنظيم طقوس دينية خاصة بالمناسبة.

ظهرت المصاعب، وتداخلت الضغوط السياسية. وفي عام (١٥٣٨) حرم (كالفن) وجماعته من قبل مجلس المدينة، فأخذوا طريق المنفى، فحل (كالفن) في مدينة (ستراسبورج) ليتولى امور طائفة اللاجئين الفرنسيين الذين هربوا من الاضطهاد الديني. وعندما كتب سكرتير البابا الى اعضاء مجلس الشيوخ والشعب في

(جنيف) يدعوهم للعودة الى احضان الكنيسة البابوية، كتب هؤلاء الى (كالفن) يطلبون منه تدبيح الرسالة الجوابية. ويمكن ان يعجب المرء كيف ان المدينة رجته تنظيم الجواب عنها بعد ان طردته منها.

ولكن يبدو ان الروح قد تغيرت في (جنيف) فأصدقاء (كالفن) كانوا قد تمكنوا من السيطرة السياسية على المدينة، لاسيما بعد ان عضدتهم البرجوازية الجنيفية، فطلبوا الى (كالفن) العودة الى وظيفته راعيا لمدينة (جنيف)، فقبل بعد تردد، عام (١٥٤١). ولم يخف (كالفن) قوله بأن الله هو الذي دعاه لذلك. وهناك وضع كتابا جديدة لاسيما كتاب ((الدين)) (١٥٤٢) وبعض الكتب المتعلقة بالطقوس الدينية لاسيما ما يتعلق منها ((بالعشاء المقدس))، هذا في نفس الوقت الذي عمل فيه من اجل تصفية المعارضة الداخلية التي استغرقت فترة طويلة امتدت لغاية عام (١٥٥٥) ليستقر له، بعد ذلك، الامر ويقيم نظامه بشكله النهائي. وسنعود، لاحقا، الى متابعة هذا النظام بنوع من التفصيل. ثانيا : كالفن وبعض الامور المتعلقة بفكره السياسي :

هناك من يرى في (كالفن) نسخة طبق الاصل لـ (لوثر)، فهو ليس اكثر من فرنسي قام بترجمة افكار (لوثر) الالمانى، التي كانت قد تميزت بالغموض والتشوش، ترجمة واضحة ودقيقة. ان هذا الرأي لا يبدو سليما. بلاشك ان هنالك بعض اوجه التشابه ما بين

الاثنين على مستوى العقيدة الدينية. وقد سبق ان اوضحنا ذلك من قبل، ومن الممكن، كذلك، تلمس بعض اوجه التشابه على مستوى الفكر السياسي. فقد اوضح (توشارد) وجماعته وهم يتحدثون عن (كالفن) قائلين: ((في)) (المؤسسة)) (ويقصد بها كتاب ((المؤسسة المسيحية)) هنالك صياغات ذات نبرة لوثرية فيما يتعلق بضرورة طاعة السلطة التي تتأني عن الله، وفيما يتعلق بالحرية المسيحية التي من الممكن ان توجد مع وجود العبودية المدنية.))

ولكن عدا اوجه الشبه هذه، وربما غيرها كذلك، فأن الفرق بينهما يبقى شاسعا. وقد سبق ان اوضحنا هذا الفرق على مستوى العقيدة الدينية، ولكن هذا الفرق سيتسع على مستوى العقيدة السياسية. ويكفي هنا ان نشير الى ان (كالفن) كان قد نجح في اقامة حكومة دينية في جنيف ذهبت في رعايتها لأفكار الناس وفعالهم الى ابعد مما ذهبت اليه كنيسة العصور الوسطى في اوج عظمتها، وادعت لنفسها حق تنظيم الدولة والمجتمع وفقا لمقتضيات الوحي السماوي، في حين ان (لوثر) كان قد عهد الى الدولة القائمة بتنظيم الدولة والمجتمع وربما حتى الشؤون الدينية.

ولكن لابد من الاشارة الى ان هذا الفرق، بجد ذاته، كان يخفي وراءه اوجه فرق اخرى على مستوى الافكار السياسية سنحاول تلمسها عبر متابعتنا لهذه الافكار السياسية. ولكن مما تجدر الاشارة

اليه هو ان هذه الافكار السياسية التي قام بصياغتها (كالفن) كانت قد تميزت بالقياس الى تلك التي عنى بصياغتها (لوثر) بمنهجية عالية كان قد اكتشفها بفضل دراسته القانونية. وهذا ما يشهد عليه كتابه ((المؤسسة المسيحية)) الذي وصف بأنه ((احد المعالم الاولى للغتنا الحديثة، ولكن كذلك اول كتاب بالفرنسية مؤلف تأليفا جيدا)) على حد قول (مارسيل برلو) حيث ان خطته تقوم على اساس من فصول كل واحد منها يحكمه منطق رصين. مما اكسب افكاره السياسية صلابة واضحة، سمحت لـ (الن) بالقول: ((ليس هنالك من هو اكثر اهمية من (كالفن))) كما قال: ((ان تعاليمه تمتعت بأهمية بالغة سواء في ميدان السياسية او ميدان اللاهوت.))

ان هذا الكتاب كان قد ظهر لأول مرة باللغة اللاتينية وذلك عام (١٥٣٦)، وفي عام (١٥٤١) اعاد (كالفن) طبعه باللغة الفرنسية. وقد بدا هذا الكتاب في هذه الطبعة الجديدة بمثابة كتاب جديد، بالنظر للتغييرات التي ادخلها عليه. والكتاب كان قد اهدى الى (فرانسوا) الاول تعبيراً عن اذعانه للأمير الشرعي.

ثالثاً : كالفن والمجتمع والسلطة المدنية

في هذا الكتاب يرى (كالفن) ((ان الانسان ذو طبيعة اجتماعية. فهو ميال بطبعه الى اقامة مجتمع والمحافظة عليه، ومن هنا يحدث ان لا يوجد احد لا يعترف بأن على جميع المجتمعات البشرية ان

تنظم بشكل من الاشكال، في ظل قوانين.)) والذي يترتب على هذا هو ان التنظيم الاجتماعي والسياسي، وهو يستجيب لحاجة طبيعية، يعود، قبل كل شيء، الى العقل الانساني الذي بمقدوره ان يتم، من خلال هذا التنظيم الاجتماعي والسياسي، عملا ايجابيا دون ان يكون هذا مستقلا، ولا كافيا بحد ذاته، تجاه النظام الروحي. ان على المسيحي، في رأي (كالفن) ان لا يعتبر نفسه غريبا في هذا العالم الذي وضعته فيه ارادة الله. ان المجتمع تسوده اهداف وضيعة تتمثل بتطلع الافراد نحو الرخاء، في اطار النظام القائم. ولكن هنالك غايات ارقى. وهكذا فأن الخضوع للقانون المقدس لا يستبعد في اطار هذا النظام، وانما على العكس من ذلك، يجعل من الضروري، وجود سياسة عقلانية.

في هذا المجتمع يرى (كالفن) ان التوازن ما بين السلطة الدنيوية والحرية المسيحية يتأتى عن تمييز مسبق يقترحه (كالفن) ما بين الاشياء الروحية المعروفة بموجب الرحمة الالهية والكتاب المقدس، من جهة، والاشياء الدنيوية المعروفة بموجب التفاهم الانساني، من جهة اخرى. وترتبا على هذا يميز (كالفن) ما بين نظامين في العالم، او بالاحرى ما بين مبدأين داخل الانسان : احدهما يعتمد على الكتاب المقدس، وهو كلام الله، والآخر يعتمد على نظام المجتمعات. وهو يسلم بأن الحرية الروحية من الممكن ان تتعايش، بشكل جيد، مع الاستعباد المدني. مع ذلك فأن (كالفن) لا يستخلص من ذلك نوعا من الاستنكار للنشاط الاجتماعي

والسياسي، وانما يقر بوجوده، وربما يعضده.
ان موقف (كالفن) هنا يتميز تماما عن موقف (لوثر). ان
الاخير كان قد اعتبر الحياة السياسية بمثابة شيء غريب في جوهره
عن الانجيل. وهو بهذا يقرب، الى حد بعيد، من سلوك بعض
الطوائف التي كانت في الماضي قد رأت في النشاط الاجتماعي
والسياسي ما يتعارض بشكل مباشر مع الانجيل. اما (كالفن) من
جانبه فإنه قد اقر بوضاعة اهداف المجتمع المدني، وبالتالي وضاعة
النشاط الاجتماعي والسياسي، ولكن ذلك لم يجعل من هذه
الاهداف وهذا النشاط غير مهم بالنسبة للإنسان المسيحي. ان
الحياة الاجتماعية في ظل مجتمع مدني تتميز بنشاط اجتماعي
وسياسي من الممكن، في مثل هذه الحالة، ان تعتبر بمثابة ضرورة،
وهي مقبولة بحد ذاتها.

وترنبا على هذا فإن (كالفن) يمنح النظم الدنيوية قيمة لم تكن
تتمتع بها لدى (لوثر). ولكن هذا لا يعني، بأي حال من الاحوال،
استقلالها عن الكنيسة، وانما يعني لديه، بالاحرى، العكس. فهذه
النظم هي من بين ((وسائل الخلاص الخارجية))، ومن ثم،
فالواجب الاول الذي يقترن بوجود الحكم هو محافظة الامير على
عبادة الله الخالصة واقتلاع الوثنية وانتهاك المحرمات والتجديف
والزندقة من جذورها. وقد قال، بهذا الخصوص، (جورج سباين):
((ومما يلقي ضوءا كاشفا التأكيد الذي نلقاه عند (كالفن) وهو
يعدد الاشياء التي من اجلها توجد السلطة الدنيوية.)) فقد قال

(كالفن): ((الغرض من الحكم الديوي، ما دمننا نعيش بين الناس، هو ان نشجع ونساند العبادة الخارجية اله، وان ندافع عن المذهب الخالص ومركز الكنيسة، وان نجعل حياتنا متمشية مع المجتمع البشري، وان نشكل سلوكنا وفقا للعدل المدني. وان نحقق التناسق بين بعضنا البعض، وان نحافظ على السلام المشترك والسكينة المشتركة.)) في ضوء ما تقدم كان (كالفن) قد حدد موقفه من السلطة السياسية.

يرى (الن) ان (كالفن) يدرك الدولة كما لو كانت قد وجدت بطريق الهبة المقررة من قبل الله. وهذه الهبة تمت من اجل مواجهة حاجة الانسان. ولكن الدولة، بكل الاحوال، ليست من نتاج العقل الانساني او رغبته. ويبدو ان العقل الانساني كان قد انتج شيئا آخر يختلف تماما، الا وهو الطاعة، و (كالفن)، كما هو الحال بالنسبة لـ (لوثر) لم يتساءل كيف حصل الحكام على السلطة، وانما يكفي، في نظره، ان يكونوا قد حصلوا عليها، ولكن بكل الاحوال اذا ما حصلوا عليها فأن ذلك كان قد تم، مهما كانت الكيفية التي يتم بها ذلك، عن طريق الله. وهذا بحد ذاته كاف في رأيه كأجابة على التساؤل الآنف الذكر. بكلمة اوضح لم يتأت عن ضلالة الانسان ان امتلك الملوك والحكام الآخرين السلطة على الارض، وانما تأتي عن العناية الآلهية، وعن اوامر الله المقدسة التي تستهدف تدبير حكم الناس بهذه الطريقة. ان الحكام هم ((كهنة))، و ((ضباط))، و ((وزراء)) الله، وهم ((ينفذون ارادة

الله)) فالحاكم يمثل السلطة المعتمدة في وجودها على الله، ولا يهم، في نظر (كالفن)، بعد ذلك، الشكل السياسي الذي تتخذه ممارسة السلطة من قبل هذا الحاكم.

لقد كرس (كالفن) قسما من كتابه ((المؤسسة المسيحية)) للرد على آراء ((اللامعدين)). فقد كان هؤلاء قد ذهبوا الى الاعتقاد بأن المسيحيين الحقيقيين لا يحتاجون الى حكومة، في حين ان غير المسيحيين الحقيقيين من الممكن ان يخضعوا لسلطة حاكم، وان يحتلوا مكانهم داخل اطار حكومة تمارس الاكراه. ان غير المسيحيين الحقيقيين يمكن ان يحالوا الى المحاكم ويتعرضوا للعقاب الخ... ولكن ذلك لا يرد بالنسبة للمسيحيين الحقيقيين.

ان (كالفن) كان قد رفض ذلك، واكد بأنه لا يتناسب لا مع الكتاب المقدس ولا مع حاجات الانسان الطبيعية. وهو يتحدث عن اولئك الذين يرون بأن السلطة الاكراهية هي الشيطان بأعتبارهم اولئك الذين يريدون ان يعيش الناس في حالة من الفوضى تماما كما يعيش الجرذان في القش.

ويناقش (كالفن) آراء ((اللامعدين)) نقطة بنقطة ليؤكد حاجة الانسان الى سلطة مدنية. وكتب بصدد اولئك الذين يقولون بأن مجتمع المسيحيين الحقيقيين لا يجد نفسه بحاجة الى قانون، وهذا ما قال به (لوثر)، كما رأينا من قبل. كتب (كالفن) قائلا: ((ان هذا الذي يذهبون اليه هو مجرد حلم سخيف، ذلك لأنه لا يوجد هنالك كمال انساني. ان رفض الحكومة، كضرورة، هو من قبيل

البربرية اللاانسانية. ان الحكومة الاكراهية تبدو ضرورية بالنسبة للناس الطيبين مثل ضرورة الماء والغذاء والهواء)) ان الدولة، في نظر (كالفن)، توجد، بلاشك، من اجل ان تتوفر للإنسان امكانية الاكل والشرب، ولكن الدولة توجد كذلك من اجل ضمان الحياة الجيدة. ان (كالفن) لم يرجع في ذلك الى (ارسطو). في حديثه عن الحياة الجيدة، ذلك لأنه لم يكن يحبذ (أرسطو). ان الدولة توجد، كما قال، ((من اجل الحيلولة دون الوثنية والكفر، كما توجد من اجل ان لا يتعرض السلام للأضطراب، وان يتم ضمان الطمأنينة على ما يملكه كل انسان، هذا بالاضافة الى ضمان حسن المعاملات وتحصينها ضد التزوير والغش والاكراه...))

ولكن، بكل الاحوال، ليس من حق السلطة المدنية ان تقرر ما هو وجه الوثنية والكفر في اي عمل من اعمال الانسان. وعليه فهو يفترض بأن هنالك، على حد قوله: (عالمان يكمنان في كل انسان). وهنالك ((نظامان))، ان الله، من اجل ضمان تدبير الامور الانسانية كان قد اقام سلطتين: احدهما روحية والاخرى ((سياسية مدنية)). ولكل واحدة منها وظائفها الخاصة بها. ولكن من اجل ضمان رفاه الانسانية ينبغي ان تعملوا بكل تناسق، وليس بمقدور احدهما ان تدعي الاكتفاء بذاتها، ينبغي ان تكون هناك سلطة تتعاون مع السلطة المدنية ليتم تقرير ما هو حقيقة وما هو كفر، وليتم كذلك تعيين ما هو من الحياة الالهية. ان هذه السلطة هي الكنيسة.

رابعاً : كالفن والطاعة العمياء :

ان الشعب يمثل في فكر (كالفن) عنصراً سلبياً، لذا فإنه لا يملك الا الطاعة، والطاعة تتجه باتجاهين : الاول، تجاه القانون والثاني تجاه السلطة المدنية.

يعرف (كالفن) القانون باعتباره ((الحاكم الابكم)) مع ذلك فإن قيمته لا تتأتى عن السلطة التي تقوم بالتصديق عليه، وانما هذه القيمة تتأتى عن تطابقه مع الارادة العاقلة للخالق التي ينبغي افتراض وجودها دائماً. ولكن لم يكن بمقدور (كالفن) ان ينسى دروسه القانونية التي تلقاها في (اورليان) و (بورج)، لذا نراه يؤكد على قيمة القوانين التي ترعى حياة الناس في المجتمع، ((فلا يوجد احد لا يعترف بأن على جميع المجتمعات البشرية ان تنتظم في ظل بعض القوانين، وان يملك مبدأ هذه القوانين في وعيه، ومن هنا نجد هذه الموافقة القائمة ابدا لدى الشعوب والافراد لقبول القوانين)). هذا ما اكده (كالفن). بعدها يحاول ان يبين الموقف الذي ينبغي ان يتخذه الافراد تجاه القانون. فيميز ما بين نوعين من الافراد: الاول يتمثل ((بأولئك الذين يريدون تجاوز القوانين كلها، وقلب كل نزاهة رأساً على عقب والغاء كل عدالة، كي يحكموا تبعاً لجشعهم، مثل الاشقياء واللصوص)). والثاني يتمثل بأولئك الذين ((يظنون جحوداً وظلماً ما يأمر به مشرع، رغم كونه جيداً وعادلاً، ويرون جيداً ما يحظره باعتباره

سيئاً)). ثم يضيف قائلاً: ((الاولون لا يحتقرون القوانين، لأنهم يجهلون اذا كانت سليمة وجيدة، وبل لأنهم مأخوذون بجشعهم، ويقاثلون بغضب ضد العقل، وما يشعرون به في ادراكهم يفضونه في قلوبهم، حيث يسيطر الشر. اما الآخرون فأن لنفورهم اسباباً اخرى غير التي ذكرنا، تتعلق بمفهومهم، لأن معارضتهم للقوانين تكمن في بحثهم عن ايها هي الاحسن، مما يدل على انهم قابلون نوعاً ما بالعدالة. التي بها ايضاً يظهر ضعف الادراك البشري الذي يظن انه يتبع الصراط المستقيم ولكنه في الواقع يترنح ويعرج)). ومهما يكن نوع الافراد فأن (كالفن) يقتضي الطاعة تجاه القانون. وهذه الطاعة تتخذ لديه، على حد قول (برلو) ((معنى الولاء الذي يخفف من سطوته مفهوم العدل الذي يتمتع بأهمية كبيرة في نظر (كالفن)).

اما الطاعة تجاه السلطة المدنية فهو ما يوصى به (كالفن). والطاعة تتم ليس بدافع الخشية، وانما بدافع الوعي والحب. ان الامير بذاته محب للخير، مما يقتضي التعلق به، والتعبير عن هذا التعلق يتم بتقديم ولاء الطاعة. ويؤكد (برلو) بهذا الخصوص قائلاً: ((ان اللازمة التي تتم العودة اليها في كل مناسبة تتمثل. لدى (كالفن) بالولاء)).

ويتخذ هذا الولاء شكل الطاعة العمياء. فما دامت السلطة الدنيوية وسيلة الخلاص الخارجية، فأن مرتبة الحاكم اشرف المراتب، على حد قوله. فهو نائب الله، ومقاومته مقاومة موجهة

ضد الله، فمن العبث أن ينازع الرجل العادي، الذي ليس من واجبه الحكم، فيما هو أفضل الاحوال للدولة. والسلطة المدنية لا توجد الا من اجل انجاز الرسالة الروحية المتمثلة بقيادة الانسان طبقا لما يريد الله، وذلك بقصد تسهيل خلاصه. ان هذا المجد الثاني من شأنه ان يدخل، بشكل ضمني، في مذهب (كالفن) فكرة الرقابة التي تمثل بذرة للنزاع الممكن ما بين الدنيوي والروحي. ولكن عندما اهدى (كالفن) كتابه ((المؤسسة المسيحية)) الى الملك (فرانسوا) الاول فإنه كان قد شاء ان يعبر عن ضرورة التمسك بالولاء كوسيلة لتحاشي مثل هذا النزاع المحتمل.

ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان (كالفن) يذهب الى القول: ((قد يقول البعض هناك واجب متبادل للرؤساء تجاه رعاياهم.)) وهذه المقولة سوف تطور لاحقا من قبل الكالفنيين اللاحقين، ولكن (كالفن) نفسه كان قد اكد بأن ذلك قد يكون صحيحا، ولكنه لا يصلح ان يكون مدعاة لتدخل الرعايا بهذا الشأن. فقد قال: ((اذا ما كان هنالك من يريد ان يزعم بأن الطاعة لا تكون واجبة الا اتجاه الرئيس العادل، فإنه سوف يحتاج بشكل ضال.)) فالانسان عليه ان لا يلاحظ كيف يؤدي الآخرون واجبهم، وانما ينبغي ان يكتفي بالنظر الى واجبه.

والولاء تجاه السلطة المدنية ينبغي ان يكون مطلقا، وعليه فهو يستبعد اي شكل من اشكال المقاومة. لقد كتب (الن) بهذا الخصوص قائلا: ((ان ما لم يقبل المساومة بصدده (كالفن) هو

المقاومة العنيفة. والتمرد الموجه ضد السلطة القائمة، اذ كانا موضع استنكار شديد من قبله.)) ويذهب (جورج سباين) الى القول: ((لم تتضمن الكالفنية في شكلها المبدئي استنكارا للمقاومة فحسب، ولكنها اقتقرت الى اي ميل نحو الليبرالية)). وهذا الولاء يتخذ شكلا متطرفا عندما تتم الدعوة الى التمسك به حتى لو كان الحكام سيئين.

كيف يرر (كالفن) الولاء لمثل هؤلاء الحكام السيئين؟ لقد ذهب (كالفن) الى الاعتقاد بأن هنالك اولا ما يدعو الى افتراض ان سلوكهم جيد. هذا من جهة، ومن جهة اخرى، لقد ذهب الى الاعتقاد بأن الحكام السيئين، وهم عقاب للناس على خطاياهم يستحقون خضوع رعاياهم، غير المشروط، لهم، وبما لا يقل عما يستحقه الحكام الصالحون. ذلك لأن الخضوع ليس للشخص وانما للمنصب، وللمناصب جلالة لا يمكن انتهاكها. وفي الاخير فإن اية مقاومة موجهة ضد الحكام هي مقاومة موجهة ضد الله. الم يقيم هو بأختيارهم؟

مع ذلك لابد من الاشارة الى ان (كالفن) كان قد القى على مثل هؤلاء الحكام السيئين ظلالا من الشك. فقد اشار الى ان الحاكم الذي لا يتمسك بواجبه فيترك نفسه للمتعة والبحث عن الذهب ويستغل الناس بالضرائب الباهضة الخ... سيكون من الصعب اقناع بعض الناس بالنظر اليه باعتباره اميرا حقيقيا وبالتالي ينبغي طاعته الى ابعد الحدود.

فبالنسبة لطاغية من هذا القبيل سيكون من الصعب ان يرى
المرء فيه صورة الله، او على الاقل صورة الوكيل الالهي. ان
الانسان كان دائما يقاوم مثل هذا الطاغية، ولكن (كالفن) ينصح
بالعدول عن ذلك، كما ينصح بضرورة التحول عن ملاحظة مثالية
الى ملاحظة كلمة الله. وعند ذاك سنرى ان مثل هذا الحاكم اذ
يستلم سلطة انما يستلمها من الله، فهو اذن مسؤول امام الله فقط،
وهو المראה الحقيقية لبركته، لذا فانه لا يمكن في مثل هذه الحالة
تصور مقاومته من قبل الرعايا بأي شكل من الاشكال.

ان (كالفن) كان يشعر بعمق بأن هذا الذي يذهب اليه يحتاج
الى ما يعزّز. وربما لم يستطع، على المستوى العقلي، ان يجد ما
يعينه على ذلك، مما كان يضطره الى اللجوء الى الكتب المقدسة
ليجد فيها العون، هذا بالاضافة الى التاريخ. فهو لم يتردد عن
الاستشهاد بداود ونبوخذ نصر.

وعليه اذا ما ظهر ان هنالك ما هو بحاجة للتصحيح لدى الحكام
فليبين ذلك الى من هو فوقه والا يتولى العمل بنفسه، اذ ليس له
ان يفعل شيئا بغير أمر ممن يعلوه مرتبة. ان (كالفن) كان قد
اوضح بأن هنالك دساتير يكلف فيها ((حكارم ذوو مرتبة ادنى))
معنيون بواجب مقاومة الطغيان لدى الحكام، وبحماية الناس منه.
وواضح انه كان يفكر في موظفين من امثال شيوخ الدماء في
روما القديمة. ففي حالة ما اذا نص الدستور بالفعل على امثال
هؤلاء الحكام ذوي المرتبة الادنى، فان الحق في المقاومة سيكون،

في مثل هذه الحالة، مستمدا من الله نفسه ولكن بكل الاحوال
 فأن الافراد انفسهم ييقون مجردين بأي وجه من الوجوه، من الحق
 بالقيام بأنفسهم بالمقاومة، بكلمة اوضح ان الحق في المقاومة
 لا يكمن في الاشخاص بصفاتهم، وانما يكمن بالاحرى بالحكام
 الادنى مرتبة او من يسمون ((بالقادة الطبيعيين)) للناس. فالتزام
 الحاكم بالحكم هو التزام قبل الله لا الناس، وسلطته يحد منها
 قانون الله لا حقوق الناس، واذا ما نص دستور معين على حق
 المقاومة، بالطريقة الآتية الذكر، فهذا ايضا مصدره الله، لا الناس.
 لذا فأن الناس ييقون، من الناحية المبدئية ملتزمين بمبدأ واحد
 الا وهو الطاعة المطلقة التي كيفت باعتبارها ((الولاء البطولي))
 هل يلتزم الحكام بالمقابل بواجبات تجاه رعاياهم؟ من الناحية
 المبدئية لا يقر (كالقن) بما يسمى ((بالحقوق الطبيعية)) الكامنة
 في الناس بالفطرة. وعليه فان الحكام لا يلتزمون بواجبات تجاه
 رعاياهم طالما ان هؤلاء الآخرين لا يمتلكون حقوقا طبيعية. ولكن
 بالمقابل هنالك واجبات تقع على عاتق الحكام يقررها قانون الله.
 فقانون الله هو قانون لا يمكن تبديله، ملزم للملوك مثلما هو ملزم
 للرعايا. وعليه فأن اهمال الواجبات التي يقررها قانون الله هو
 عصيان وجه ضد الله. ولكن بكل الاحوال فأن انزال العقاب
 بحاكم يقوم بمثل هذا العصيان هو من اختصاص الله وليس من
 اختصاص الرعايا. اذ ان الرعايا لا يملكون تجاهه الا الطاعة.

ان السلطة الدينية التي تمثلها الكنيسة هي على حد تعبير (كالفن) هي ((ادارة كلام الله.)) ان حق ادارة العالم والقدرة الفعلية على ادارته بشكل صحيح كانا قد منحنا من قبل الله الى كهنة الكنيسة، مهما كانت التسمية التي تتخذها.

ومن المعروف ان (كالفن) اقام في (جنيف)، التي كانت تتمتع، حالها في ذلك حال المدن السويسرية الاخرى، باستقلال ذاتي، ما يدعى عادة ((بالمدينة - الكنيسة))، وهي تعبر عن نوع من الدمج ما بين المجتمع السياسي والجماعة الدينية. وقد اكد (جون هرمان راندال) بهذا الخصوص قائلا : ((واقام (كالفن) في الحكومة الدينية التي اسسها في جنيف سلطة، روحية منظمة، ذهبت في رعايتها لأفكار الناس وافعالهم الى ابعد مما ذهبت اليه كنيسة القرون الوسطى في اوجها، وادعت لنفسها حق تنظيم الدولة والمجتمع والعلم والتربية والقانون والتجارة والصناعة وفقا لمقتضيات الوحي السماوي، وطبيعي ان يعني ذلك سيطرة الكنيسة على جميع الامور، ودعوة الحكومة المدنية لتنفيذ احكامها. وبينما عهد (لوثر) الى الدولة بسلطة تقرير ما كان متفقاً مع الانجيل واجتثاث ما كان مخالفاً له، عاد (كالفن) فأكد سيادة الكنيسة التي تمتعت بها في القرون الوسطى، لكنه لما كان قد قطع الصلة بالكنيسة الواسدة الجامعة، وكانت كنائسه قد شكلت على اساس

قومي، كانت النتيجة مماثلة لما دعا اليه (لوثر) وهو تقوية سلطة الدولة القومية.))

ويؤكد (جورج سباين) ذلك فيشير الى ان نظرية (كالفن) المتعلقة بالكنيسة اقرب الى روح المذهب الكنسي في العصور الوسطى كلاهما وقف الى جانب اولوية السلطة الروحية واستقلاليتها، واستخدم (كالفن) السلطة الدنيوية لتنفيذ احكامه بشأن السنن الدينية والنظام الاخلاقي. ومن الناحية العملية، وحيثما امكن ذلك، وضع الحكم الكالفني سيفي التقليد المسيحي في ايدي الكنيسة، واعطى توجيه السلطة الدنيوية الى رجال الدين بدلا من اعطائها الى الحكام الدنيويين. وكانت النتيجة حكما لا يطاق يتولاه القسوة : تنظيما بالغ الدقة للأهتمامات الشخصية مبنيا على التجسس الشامل، مع تفرقة وهمية بين المحافظة على النظام والرقابة على الاخلاق الشخصية.

وقد كيف (هارولد لاسكي) نظام الحكم هذا بقوله : ((نظام جماعي استبدادي)) تنكر في ظله حرية الفكر. وتنعدم داخله الشخصية الخاصة، للفرد، اذ يخضع للجماعة التي هو جزء منها، وهذه الجماعة بدورها تخضع لمجموعة القواعد المقدسة التي لا يمكن ان يخرج عليها.

وكثيرا ما يوصف نظام الحكم هذا بأنه ((تيوقراطي)). غير ان (برلو) يرى ان مثل هذا التكيف لا يبدو سليما. ذلك لأن (كالفن) لم يكن في الحقيقة كاهنا كبيرا، هذا من جهة، ومن جهة اخرى لم

يملك اية سلطة مدنية، فحتى عام (١٥٥٩) كان (كالفن) مجرد اجنبي. ان مؤرخا سويسريا كان قد اكد عام (١٨٩٧) في كتاب مكرس لمتابعة التيقراطية في جنيف في عهد (كالفن) بأن نظام الحكم الذي اقامه (كالفن) هو بالاحرى ((انجيلوقراطي Biblio Cratie)). ان كلام الله المثبت في الانجيل، ولكن الانجيل المترجم والمعلق عليه من قبل (كالفن) نفسه، هو الذي يحكم كل حياة المدينة، وذلك من خلال الكنيسة. ان (توشارد) وجماعته وهم يلاحظون هذه السلطة الواسعة التي تتمتع بها الكنيسة في ظل هذا النظام، كانوا قد انتهوا الى الكلام عن ((دكتاتورية الكنيسة)). ويبدو ان الواقع الفعلي للحكم يؤكد ذلك، فالمدينة تتميز بوجود هيئة اصيلة هي المجلس الديني، وهو مؤلف من ((دكاترة))، اي من قسوة، بالاضافة الى ((القدامى))، اي الاعيان. والمجلس الديني يملك سلطات واسعة الى حد بعيد. فهو الذي يقوم بتحضير القواعد التنظيمية ويسهر على امور العبادة وينظم الصلوات العامة والصيام ويعاقب اي تغيير من شأنه ان يمس وحدة الايمان المفروض على سكان (جنيف) بأجمعهم. ومن اجل هذه المهام التي تمنح المجلس الديني في كل مكان الحق في المراقبة. يجد هذا المجلس تحت تصرفه وسائل قوية، واحد هذه الوسائل، وربما اهمها، الحرمان من العشاء المقدس))، والذي يحرم منه لمرتين متتاليتين فإنه يطرد من الكنيسة، ومن ثم يطرد من المدينة. وهكذا نلاحظ ان السلطات الواسعة التي يملكها المجلس الديني

تجعل من الحكم مطبوعا بطايع الديكتاتورية.
ولكن لابد ان نشير الى ان الهيئات الخاصة بالمدينة كان يفترض فيها ان تكون ديمقراطية. فمن الناحية النظرية كان من المفروض ان تكمن سلطة الكنيسة في كل المجتمع المسيحي. ولكن يبدو ان الامر، من الناحية العملية، لم يكن كذلك. فضلا عن هذا فان الهيئات الاخرى، باستثناء المجلس الديني، لم تكن ذات اهمية حقيقية، ذلك لأن (كالفن) الذي كان يقوم بمهمة تفسير الانجيل هو الذي كان يقوم بتوجيه المدينة وحكمها. ومن اجل تفسير هذا التأثير الذي يتمتع به (كالفن) كان (ميسنارد) قد لجأ الى مقارنة مستعارة من الكهرباء. فهناك تيار مغناطيسي ينطلق من (كالفن) ويغذي مجموع الهيئة الحاكمة والشعب. واذا ما دخل البعض في خلاف معه، فأنهم سيعرضون انفسهم بكل سرعة لتنكر مجموع الشعب. وعند الحاجة فأن لجوء (كالفن) الى الشعب كان يتيح له امكانية تصفية خصومه .

ان الوجود الفعلي ((للمدينة - الكنيسة)) يتمتع، بلاشك، بأهمية كبيرة بقدر ما يمثل واقعة تاريخية، ولكنه يتمتع بأهمية متميزة بقدر ما يمثل عملا من اعمال (كالفن) بالذات. لقد انبثقت ((المدينة الكنيسة)) شاخصة لتكون بمثابة ((جهاز تنوير بمقدور كل الكنائس التي تتوجه نحوها، في اطار الاصلاح المسيحي، ان تتخذ منها مثلا نموذجيا، كما تستخدم كذلك شاهدا على الجاحدين بنظامنا وديننا)).

ولكن من (جنيف)، بدلا من المثل النموذجي، جاءت الفضيحة. ففي عام (١٥٥٣) لطخ دخان المحرقة التي أحرق فيها (ميشيل سرفه Michel Servet) حيا وجهه (كالفن) ليبدو على حقيقته بأعتباره ديكتاتورا دينيا لا غبار عليه.

كان (ميشيل سرفه) طبيبا اسبانيا مشهورا سبق (هارفي) في اكتشافه للدورة الدموية بقرن كامل. وكانت له معتقداته الدينية الخاصة التي يختلف بصدها مع (كالفن)، بالإضافة الى غيره من رجال الدين. ولعل الوهية المسيح وتعميد الاولاد في المقدمة من المعتقدات التي تم الاختلاف بصدها. ويبدو ان (كالفن)، ابتداء من عام (١٥٥٠)، هاجم (ميشيل سرفه)، بأعتباره يقلب رأسا على عقب جميع مبادئ الدين المسيحي. وفي عام (١٥٥٣) قدم اسمه الى محاكم التفتيش. و (فولتير) وغيره اتهموا لاحقا (كالفن) بأنه هو الذي كان وراء هذه الفعلة، وان كان هذا الاخير قد نفى عن نفسه مثل هذه التهمة، اوقف (ميشيل سرفه) في (فيينا) وتم استجوابه، وفي اليوم التالي. لاستجوابه الثاني تمكن من الهرب من سجنه، فحوكم غايبا وحكم عليه بالحرق مع جميع كتبه. بعدها عاش خلال اربعة اشهر متشردا متنقلا من مكان الى آخر. ثم توجه لسبب لا يعرفه احد الى (جنيف)، ودفعه الفضول الى الاستماع لـ (كالفن) الذي كان يشرح في احدى الكنائس. وهناك جرى التعرف عليه واوقف بناء على طلب من سكرتير (كالفن)، بعد ذلك بدأت محاكمته ليُلفظ مجلس مدينة جنيف حكمه ويقضى بأعدامه حرقا.

وتم التنفيذ فعلا.

لقد وصف (فولتير) لاحقاً موقف (كالفن) من (ميشيل سرفه) بقوله: ((عندما اصبح عدوه مكبلاً بالأغلال وجهه اليه الشنائم والمعاملات السيئة مما يلجأ اليه الجبناء عندما يصبحون السادة، واخيراً، لفرط ضغطه على القضاة، واستخدام نفوذ من يرعاهم، وجعل الآخرين يصرخون ان الله يطلب اعدام (ميشيل سرفه)، جعل هذا الاخير يحرق حياً. وملأ (كالفن) الفرحة لمشهد تعذيبه، هو الذي لو وضع قدمه في فرنسا كان حرق، هو الذي رفع الصوت عالياً ضد انواع الاضطهادات جميعها.))

ان (كالفن) كان قد حاول ان ينفي عن نفسه هذه التهمة، ولكن هذا الحادث كان قد هز الناس وزعزع الايمان بعقيدة (كالفن)، فقد كشف هذا الحادث عن ان عقيدة (كالفن) تفتقد للتسامح، كما كشف عن ان حكمه لم يكن يمثل الا ((دكتاتورية الكنيسة)).

لقد تابعنا حركة الاصلاح الديني، كما تابعنا الافكار السياسية التي تمخضت عنها، وذلك من خلال متابعتنا للأفكار السياسية التي عني بصياغتها (لوثر) و (كالفن). والذي يمكن ان نخلص اليه من هذه المتابعة هو ان حركة الاصلاح الديني، من خلال افكار هذين المفكرين، كانت قد عملت على زيادة سلطة الملكيات التي وجدت في أوروبا في حينه، كما عملت على دعمها. وقد اوضح (جورج سباين) ذلك بقوله: ((كانت برجوازية القرن السادس عشر الصاعدة تخشى وتكره ثورات الفلاحين بأعنف مما كرهت الاضطرابات

البروليتارية بعد ذلك بوقت طويل، واخمدت هذه الثورات
بقسوة ووحشية ظفرت ببركة كل من (لوثر) و (كالفن)). ولم
يكن بغير ما سبب ان لقيت الملكية تأييد هذه الطبقة الآخذة في
النمو، اذ عملت الاولى كل ما في وسعها من اجل القضاء على
هذه الثورات. ((ولهذا السبب نفسه القى المصلحون الدينيون
بأنفسهم في احضان الامراء. وهكذا انضم الاصلاح الديني الى
القوى الاقتصادية الموجودة آنذاك، ليجعل الحكم الملكي المزود
بالسلطة المطلقة في الداخل وتجربة العمل في الخارج، شكل
الدولة الاوربية النموذجي)).

ولكن حركة الاصلاح الديني، كانت، في نفس الوقت، قد
اججت اوار حروب دينية كانت تختفي وراءها صراعات اجتماعية
حادة. وعبر هذه الحروب الدينية، وهذه الصراعات الاجتماعية،
انبثقت افكار سياسية جديدة سنحاول متابعتها في الفصل القادم.

«الفصل الثالث» السلطة السياسية والصراع الديني

لقد اقترن بظهور البروتستنتية وبالنجاح الذي حققته على المستوى الديني والسياسي تصاعد اوار الحروب الدينية. ولم تكن هذه الحروب في واقعها الفعلي الا حروبا اجتماعية. وقد عبر (جورج سبّان) عن ذلك بقوله: ((كانت الاختلافات في الدين متداخلة، بصورة لأفكاك منها، مع القوى السياسية والاقتصادية.)) ان الطبقات الاجتماعية في هذه الفترة كانت في الحقيقية على درجة بالغة من الضعف الاقتصادي. طبقة النبلاء كانت قد ضعفت اقتصاديا بعد ان كانت قوية، كما سبق ان اوضحنا ذلك من قبل، اما البرجوازية فقد كانت لاتزال ضعيفة، على الرغم من النجاحات الباهرة التي كانت قد حققتها. وهذا يصدق بالنسبة للطبقات الاجتماعية الاخرى. ان هذا الضعف الاقتصادي الذي تميزت به هذه الطبقات كان قد افقدها النضوج السياسي، فهي كانت عاجزة عن صياغة اهدافها وقضاياها. لقد عبرت عن تطلعاتها، كما هو الحال في الماضي، عن طريق صياغات دينية، الا في حالات قليلة. ان جهود هذه الطبقات من اجل ضمان تحررها كان يتم عن طريق التمسك بنوع من العقائد الدينية هي غير العقائد الدينية القائمة، وان صراعها السياسي كان يتخذ شكل الصراع الديني. والصراع بين البروتستنتية والكاثوليكية الذي دارت رحاه في فرنسا بوجه

خاص هو تعبير عن هذا الصراع السياسي ما بين الطبقات الاجتماعية.

ويبدو ان طبقة النبلاء كانت قد انطلقت اعتبارا من عام (١٥٦٠) باتجاه استغلال هذا الصراع الديني لصالحها. فكتيرا ما كانت تستتر وراء هذا المذهب الديني او ذاك. وبشكل خاص وراء الكاثوليكية، بعض الشلل الاقطاعية وتأجج نار الحرب التي كانت تتطلع اليها كثيرا. اذ ان الحرب وما يقترن بها من نهب تشكل مصدرا للثروة، يضاف الى هذا ان النبلاء كانوا يستخدمون قوة ((الاحزاب)) العسكرية من اجل محاولة استعادة ((الحريات القديمة))، اي ضمان نوع من الاستقلال السياسي في المناطق التي يقطنونها. وبعض الاقطاعيين الكبار انحاز الى البروتستنتية وتجاوبت هذه معهم، وربما هذا بحد ذاته يكشف، على حد تعبير (جورج سباين) عن ضعفها. لقد حشد هؤلاء وراءهم المناطق الجنوبية من فرنسا، وهي مناطق كانت لاتزال ضعيفة الاندماج ((بالوطن)) الفرنسي. فقد كان الاقطاع لا يزال يحتفظ فيها بنزعة استقلالية، كما ان الشعب القاطن فيها كان يرى في الصراع ضد الكاثوليكية شكلا من اشكال الصراع ضد الدولة الملكية. التي اعتمدت هذا المذهب الديني، وضد ضرائبها الباهضة.

لقد تمخض هذا الصراع الديني ما بين الكاثوليكية والبروتستنتية، بطابعه الاجتماعي هذا، عن مذابح جماعية عديدة ولعل اهمها مذبحة (سان بارتلمي) التي وقعت في (٢٤) آب من

عام (١٥٧٢).

ولاشك ان هذال الصراع الديني كان قد تمخض عن نتائج عديدة، ولعل ظهور الافكار السياسية المختلفة هو اهم هذه النتائج. لقد كتب (جورج سبابن) بهذا الخصوص قائلا: ((نشأ في فرنسا فيما بين عامي (١٥٦٢ - ١٥٩٨) ما لا يقل عن ثمان حروب اهلية تميزت بفضائع. وبأستخدام الجانبين للأغتيال المتهور... مع ذلك ففي القرن السادس عشر كانت فرنسا هي التي كتبت فيها اهم الفصول من الفلسفة السياسية. هنا ظهرت الاتجاهات الرئيسة المتعارضة في الفكر والتي طورت في الحروب الاهلية الانكليزية في القرن التالي)).

لقد انقسمت الافكار السياسية التي تمخض عنها الصراع الديني بين الكاثوليك والبروتستنت ما بين تيارين اساسيين : الاول يميل الى مقاومة الملكية، وقد اطلق عليه (وليم بركلي) عام (١٦٠٠) اسم (المونارشوماك) وقد مثله البروتستنت الفرنسيون الذين سيعرفون من الآن فصاعدا بأسم (الهيكنوت Huguenots). وسوف ينضم اليه (الجانسنيون Jansenites) والثاني يميل الى الدفاع عن الملكية، وقد مثله الكاثوليك الفرنسيون لاسيما الجزويت Jusuities منهم. وسنحاول متابعة هذين التيارين بنوع من التفصيل.

المبحث الاول : الهيكنوت وافكارهم السياسية

لقد اشرنا الى ان (الهيكنوت) هم البروتستنت الفرنسيون وقد لانجد حاجة، بعد ان تابعنا في فصل سابق نشأة البروتستنتية واصولها الاجتماعية، الى ان نعود لنتابع نشأة (الهيكنوت) واصولهم الاجتماعية، اذ هم في كل ذلك لا يكشفون عن اصالة متميزة: غير ان الاصلة تكمن في الواقع في مواقفهم السياسية.

لقد اتخذ اضطهاد البروتستنت في عهد الملك (هنري) الثاني شكلا اكثر نظاميا بالقياس الى ما كان عليه في عهد الملك (فرانسوا) الاول. وقبل اندلاع الحروب الدينية التي قاد اليها نفاذ الصبر، كان برلمان باريس قد زاد من احكامه بالموت على البروتستنت. وقد اصبحت احدى غرفه مشهورة تحت اسم ((المحكمة المحرقة)) لكثرة الاحكام بالموت التي اصدرها ضد البروتستنت. واغلب هذه الاحكام كانت قد صدرت ضد الحرفيين الذين اعتنقوا البروتستنتية وهذا ما تؤكده اسماء الاشخاص الذين حكم عليهم، كما هو مدون في ((سجلات برلمان باريس)) بالشكل الذي اوردته (ويس) في كتابه ((المحكمة المحرقة)) (١٨٨٩).

وعندما اندلعت الحروب الدينية في وقت لاحق كانت السلطة الملكية قد حرمت امرها من اجل مطاردة البروتستنت. وبقدر ما يتعلق الامر بمذبحة (سان بارتلمي) كانت الحكومة الملكية وراءها. وقد عملت هذه من اجل تبريرها. ان هذا ما تؤكده الرسائل التي

كتبتها (كاترين دي مديشي) الى ولدها ملك اسبانية. فقد جاء في احدها انها لا تشك في ان الله ((كان قد عمل من اجل ان يمنح ولدي الملك الوسيلة اللازمة لتحطيم رعاياه المتمردين على الله وعليه، وانه قد راق له ان يمنحه رحمة الحفاظ على نفسه وعلينا جميعا من قسوة ايديهم.))

وقد وصف (جان كوريرو) عام (١٥٦٩) في كتاب له يحمل عنوان ((علاقات السفراء الفينسيين فيما يتعلق بقضايا فرنسا.)) المذابح التي تعرض لها البروتستنت قبل مذبحة (سان بارتلمي)، حيث قال: ((لقد هلك ٢٠٠,٠٠٠ شخص، ولم يشبع الدم حنق الحاققين، وانما كانوا قد وجههوا غضبهم حتى ضد الاحجار فهدموا المعابد وغيرها من المباني المقدسة. وقد كان الخراب بدرجة بحيث ان دخل المملكة كلها لمدة عشر سنوات لا يكفي لبناء ما تهدم.))

وفي عام (١٥٨٥) صد قرار ملكي يلغي بموجبه كل القرارات السابقة التي تنص على انتهاء النزاعات الدينية. ويمنع في نفس الوقت ممارسة العبادة البروتستنتية، ويأمر كل من لا يغير مذهبه بترك المملكة في ظرف ستة أشهر، كما يقضي بحرمان كل البروتستنت من الوظائف العامة.

ان الهدنة التي وفرها قرار (نانت Nanttes) سوف لا تستمر طويلا، فقد صدر عام (١٥٨٥) قرار ملكي يقضي بمنع ((كل رعايانا من معتنقي الدين الاصلاحى المزعوم من الاجتماع من اجل

ممارسة هذا الدين في اي مكان وفي اي بيت خاص مهما كان
الغرض)) كما يقضي ((بألزام كل المسؤولين عن هذا الدين
الاصلاحي المزعوم الذين لا يرغبون في تغيير عقيدتهم، بالخروج
من مملكتنا ومن ارض طاعتنا خلال خمسة عشر يوما من نشر هذا
القرار)) كما يقضي ((بتحريم المدارس الخاصة بتعليم الصغار هذا
الدين الاصلاحي المزعوم)).

ويبدو ان (بوسوه) المنظر الملكي كان قد عبر عن تأييده لهذا
القرار حيث قال: ((ان آباءنا لم يروا، كما لم نر، اية هرطقة تسقط
من نفسها)). ولم يتردد عن ان يجد في هذا القرار ((العلامة
الجديدة الأكثر حصافة، والاستعمال الرائع للسلطة، والميزة الملكية
التي يقرها الجميع)).

ان هذا الموقف المناوئ الذي وقفته السلطة من البروتستنت،
بالاضافة الى طبيعتها الكاثوليكية كانت محفزا لقيام البروتستنت
بمقاومة السلطة على مستوى الفكر السياسي بالاضافة الى
المستويات الاخرى وهذا ما نشهده من خلال متابعة الافكار
السياسية لبعض اعلام الهيكنوت.

اولا : ثيودور دي بيز

مع (ثيودور دي بيز Theodore de Beze) (١٥١٩ -
١٦٠٥) نجد انفسنا امام تطور مشهود في الفكر السياسي الهيكنوتي
وقد بلغ مرحلة الانتقال. و (دي بيز) هو خليفة (كالفن)، وقد سعى

الى وقاية (جنيف) والدفاع عن اصحابه في الدين الذين كانوا يتعرضون للأضطهاد، مثلما سعى الى ضمان التسامح لصالح الكالفنيين في اي مكان يبدون فيه اقلية.

و (دي بيز) المريد المباشر لمؤلف ((المؤسسة المسيحية))، هو الآخر، كعمله، فرنسي ورجل دين مشهور، كما انه في نفس الوقت شاعر ومسرحي. اما على المستوى السياسي فهو مؤلف كتاب ((المطول في سلطة الحناكم في معاقبة الهرطقيين)) الذي يحدد فيه مفهوم السلطة. لينتفض، في ضوء ذلك ضد التسامح، وبالتالي ليبرر اعدام (ميشيل سرفه Michel Servet) في جنيف، على اثر اختلاف في بعض الامور. وقد وضع الى جانب هذا الكتاب كتابا آخر هو ((عن حق الحكام على رعاياهم)).

لقد كتب (دي بيز) قائلا: ((ان الحاكم هو ذلك الذي يكلف، بناء على رضا المواطنين بحماية السلام والسكينة العامين. ان هذا النظام الجيد يتسع ليشمل ((كل الاشياء سواء عامة او خاصة، مقدسة او مشتركة، كيما يعيش مواطنو الجمهورية المؤمن عليهم بشكل شريف وسعيد.)) ان الحكام، وهم مأمورون بأعتبارهم قائمقامو الله، يجدون انفسهم، بصفتهم هذه، ملزمين على ان يكونوا مثلاً يحتذى، وان يقدموا الخدمة بأعتبارهم اولئك الذين يقودون الناس نحو تعظيم مجد الله، وان يقوموا، بوجه خاص، بتنظيم الاشياء بكل قدسية خدمة لله، وذلك طبقاً لأقواله. وعلى الحكام ان يجهدوا كذلك من اجل ان تكون اشياء الله موضع

صيانة وموضع ملاحظة من قبل كل واحد. ان السلطة المدنية سوف تكون بهذا الشكل واسعة الى حد غير معتاد، طالما انها تشمل ليس فقط ميدان الاشياء المادية، وانما كذلك كل الميدان الروحي. ان القوانين العادلة التي يتعهد الحاكم بوضعها (او الحفاظ عليها اذا ما كانت قائمة من قبل) ينبغي ان تكون في حالة توافق مع اقوال الله، اي انها في حالة توافق ليس فقط مع القانون الطبيعي، وانما كذلك مع القوانين المقدسة التي يعبر عنها الانجيل نفسه وهو مفسر من قبل اولئك الذين يبدون اكثر كفاءة من اجل القيام بذلك. وفوق السلطة المدنية يحلق الهام المنتخب من قبل الله، اي الهام (كالفن) اولا، ثم (دي بيز) بعد ذلك.

ولكن الحاكم يجد نفسه، فضلا عن هذا امام واجب ضمان الطاعة تجاه السلطة حتى ولو كانت هذه متعسفة ((ولنصلي من اجل اولئك الذين يعذبوننا.))

ان ما سبقت الإشارة اليه هو في الواقع محض دفاع عن (جنيف)، فهذا الدفاع يبرر العقاب والاعدام والنفي والترحيل الذي مارسه (دي بيز)، وذلك تحت غطاء احترام اقوال الله.

اما فيما يتعلق بفرنسا فيبدو ان (دي بيز) سوف يتعد تماما عن تعليماته السابقة الذكر، مما يؤكد التأثير الذي مارسه الظروف السياسية عليه. اذ نراه يحدد ما يملكه الحكام من حق في العمل، كما انه سوف يبين ما يرفض عمله من قبلهم. ففي كتابه ((عن حق الحكام على رعاياهم)) الذي ظهر بأسم مستعار عام (١٥٧٥) والذي

ينسب بكل تأكيد الى (دي بيز)، يبدأ هذا الاخير بتحليل لغاية الدولة. وهذه الغاية تتمثل بتحقيق النظام والرخاء لأعضاء الهيئة الاجتماعية. ثم يتحدث، بعد ذلك، عن عقد تقوم بموجبه سلطة الملك. وهذا العقد يتمثل، على حد اعتقاد (توشارد) وجماعته، بمجموع الشروط التي يتم في ظلها انتخاب الملك. وفي هذا العقد سيعتبر كل ما هو (مقائم على اساس العقل والعدالة الطبيعية واضح البيان)). ولكن الاساس يبقى متمثلا في المحتوى الضمني الذي يحيلنا الى النظام، اي، في الاخير، الى ارادة الله. ثم يعود (دي بيز) متبعا خطى ((المؤسسة المسيحية))، الى نوع من التأكيدات المعبرة عن الولاء: ((فكل امير مزعج ليس طاغية)) و ((كل ما هو شرعي ليس خدعة)).

ان الحاكم يملك سلطة في ان يحكم دائما، كما قال (كالفن)، طبقا لقانون الله، وطبقا للقانون الطبيعي، ولكن ترد على سلطة الحاكم بعض الحدود كان (دي بيز) قد اوردها على سبيل التسمية، وهي ((التقوى)) و ((الاحسان)). واذا ما تم تجاوز هذه الحدود فإن الحاكم سوف لن يحكم من الناحية القانونية طبقا لقانون الله، فما الذي ستكون قيمة الاوامر الدينية والظالمة؟

وهنا يلجأ (دي بيز) الى تحليل مهم للغاية للبنية السياسية، فهو يظهر عنصرا سوف تذهب اهميته الى التنامي في بعض النظريات القائلة ((بالحكام الوسيطين))

ويلاحظ (دي بيز) بنوع من الواقعية ان مسيحي الدين

الاصلاحي يجد امامه الحكام الثانويين. هل ان هذا يملك ان يرفض في الحال طاعتهم؟ هل ان هذا يملك مباشرة الحق في التمرد عليهم؟ ان (دي بيز) لا يرى ذلك، فهو يذهب الى ان الشخص الذي يصاب بالضرر ينبغي عليه اولا ان يلجأ الى من هو اعلى من حيث السلم التدرجي، وذلك طبقا للمثل الذي يقدمه القديس (بولس) الذي قال: ((اني الجأ في ذلك الى القيصر.))
ان وجود حكام من مستوى عالي، ولكن لايزالون ثانويين، قاد (دي بيز) الى ان يطرح بالتالي مسألة معرفة ما الذي ينبغي عمله عندما يتعلق الامر بحاكم اعلى لا يزال غير صاحب سيادة. ان (دي بيز) يرى انه اذا ما كان المرء متفقا مع صاحب السيادة فإنه سيكون بوسعه التمرد على السلطات الوسيطة.

ينبغي طاعة الحاكم الاسمي، ولكن اذا ما قصر في التقوى والاحسان، فإنه سوف لن يكون حاكما حقيقيا وانما سوف يكون بالاحرى طاغية. و(دي بيز) يميز ما بين الطاغية في الاصل، والطاغية في الظاهر. ان الطاغية في الاصل كان قد اغتصب السلطة، في حين ان الطاغية في الظاهر يحصل على سلطة عادلة في الاساس، ولكنها سوف تكون في وقت لاحق فاسدة، وذلك بفعل سلوك مضر. ان الطاغية في الاصل بوسعه ان يصبح اميرا شرعيا اذا ما منح في وقت لاحق رضا الشعب، وعلى العكس من ذلك فإن الامير الشرعي من الممكن ان يصبح طاغية اذا ما قصر في الالتزامات الخاصة بالحاكم الجيد.

و (دي بيز) يستخلص ثلاث نتائج منطقية من السلوك الطغياني للأمر والحاكم.

فالحاكم الذي يخرق النظام سوف لن يكون حاكما. فهو قد صنع من أجل ضمان النظام، فإذا ما كان مزدري له فإنه سوف يصبح عديم الفائدة.

والحاكم صنع من أجل الشعب، وبالتالي فإن اختياره يتم من قبل الشعب. وحول هذه النقطة قد يبدو (دي بيز) مبشرا بالتعريفات الخاصة بالديمقراطية التي ستظهر في القرن التاسع عشر، ذلك لأن اقتراحه الثالث يأتي في الحقيقة ليناقض اقتراحه السابق الذكر.

ففي رأيه ان الجزء الاكثر قداسة من الشعب يملك الحق لنفسه في الوقوف بوجه الطاغية وكذلك بوجه الحاكم.

و (دي بيز) هنا يضع نفسه، مع تغيير محسوس، في سياق فكر (كالفن)، فهو يمنع التمرد الخاص ((فليس مباحا لأي فرد خاص ان يعارض بالقوة قوة الطاغية وذلك بمحض سلطته الخاصة.)) ولكن على العكس من ذلك يرى من المبرر ان يقوم ((الحكام الوسيطون)) المتمثلون بمأموري المملكة الذين يمثلون الامة تنحية الملك واستدعاء امير جديد. ولكن ما الذي يحصل اذا ما كان ((الحكام الوسيطون)) ليسوا في وضع يمكنهم من ازالة الطاغية، او ما اذا كان الطاغية اكثر منهم قوة حتى ولو اجتمعوا سوياً، او ما اذا كان ((الحكام الوسيطون)) لا يرغبون في اتخاذ

اجراء؟ يبدو ان (دي بيز) يسلم عندها بأستنجد الجزء الاكثر
قدسية من الشعب بالقوة الخارجية.

والخلاصة يمكن القول مع (جورج سباين) ان ضغط الظروف
هو الذي دفع بـ (دي بيز) لا الى قلب تعاليم (كالفن) فحسب، بل
قلب معتقداته السابقة الخاصة به في تأييد مبدأ الطاعة العمياء تجاه
السلطة الحاكمة، وعلى غير رضا من نفسه، ولكن بشكل واضح اكد
على حق ((الحكام الوسيطين))، وان لم يكن بصفاتهم الشخصية،
كمواطنين، في مقاومة الطاغية.
ثانيا : فرانسوا هوتمان.

ولم يتعد (فرانسوا هوتمان Francois Hotman) (١٥٢٤ -
١٥٩٠) كثيرا عن هذا النخط الذي سلكه (دي بيز)، وان كان
قد اختلف معه في الحجج التي اعتمدها. ينحدر (هوتمان) عن
والد شغل مكانا مهما داخل الادارة الفرنسية. فقد شغل منصب
مستشار في برلمان باريس. اما هو نفسه فقد كان استاذا للقانون،
وقد درس في مدينتي (ستراسبورك) و (جنيف) كما درس في
غيرهما من المدن. ولكنه اضطلع كذلك بالعديد من المهام
الدبلوماسية وشبه الدبلوماسية التي كلف بها او قام بها بنفسه. لكنه
لم يكن، على حد قول (مارسيل برلو)، دائما اهلا للثقة، فقد اورد،
مثلا، ان زوجته وابنته كانتا قد قتلتا في مذبحه القديس (بارتلمي).
ولكنه سرعان ما وجدتهما دون ان يقدم سببا لبعثتهما من جديد!

لقد وضع (هوتمان) العديد من الكتيبات. في كتيب يحمل عنوان ((رسالة مرسلة الى نمر فرنسا))، ويعرف بأسم ((النمر))، ذم (هوتمان) كاردينال اللورين ((النمر المسعور، والافعى السامة، ومقبرة الرجس، ومشهد المصيبة)). وقد حبس الكاردينال البائس ضمن اطار هذا الخيار: ((اذا ما اعترفت بذلك، فأنة سيكون عليك ان تشنق او تخنق، واذا ما انكرت فأني سأقتلك.)) ومما لاشك فيه هو ان (هوتمان) يبدو في بعض المقاطع خطيبا مفوها. وقد كان البعض قد دعاه ((بالشيشروني العظيم)).

غير ان الكتاب الفكري المهم الذي اشتهر به هو كتاب ((فرانكو - كاليا Franco - Gallia)) او ((المطول في نظام مملكة الكال وحق الاستخلاف)) الذي ظهر عام (١٥٧٣) في اعقاب مذبحة القديس (بارتلمي). كيف تتم ترجمة ((فرانكو - كاليا))؟ انها تترجم بلاشك ((بالكال الفرانكي)) من باب المعارضة مع (الكال - الروماني)، ذلك لأن واجدة من الافكار الاساسية التي يتمسك بها (هوتمان) هي متابعة الاصول الاولى للشعب الفرنسي، ومن ثم رغبته في ايجاد تقاليد ثقافية المانية - سلتية، وبالتالي عداؤه للقانون الروماني وللايطاليين. الذين كانوا، في اعقاب (كاترين دي مديشي) قد تكاثروا في فرنسا مما ادى الى ان يتجلى فيها التأثير الروماني، في الوقت الذي كان فيه العطاء الالمانى خصبا. بكلمة اوضح، ان (هوتمان) كان يتمسك بنوع من المثالية الفرنسية السلتية، فكان يرفض اي بديل روماني

((شيطاني))، على حد تعبيره، عن هذه المثالية.
 ان (هوتمان) يقترح، بصفة المؤرخ، ((اصلاح طريقتنا في
 الحياة ضمن اطار قالب الفضائل.. الخاصة بأجدادنا الذين كانوا
 يتمتعون بشكل رائع بالحكمة والفطنة.)) ومن هذا المنطلق يدرس
 (هوتمان) الكالين قبل الرومانيين، كما يدرس الكال في ظل
 الهيمنة الرومانية، وفي الاخير اقامة الفرانكيين بين الكالين، حيثوا
 دعوا، طبقا لرأيه، من قبل الكالين للتخلص من العبودية الرومانية،
 وعن مجيء الفرانكيين تمخضت مملكة الكال - الفرانكية، وقد
 تميزت هذه المملكة في ان ((الملك فيها لم يكن طاغية يتمتع
 بقوة مطلقة متعسفة لا حدود لها)) على حد قوله، اذ منحت الملكية
 فيها عن طريق الانتخاب. ان التاج منح الى من هو اكثر اهلية،
 وذلك بموجب رأي المجالس العامة، وبموجب اصوات الشعب. ان
 هذه الملكية الانتخابية هي، فضلا عن هذا، مقيدة. ان (هوتمان)
 يدعوها بالملكية ((المركية والمعتدلة)). وهو تعبير يقابل النظام
 المختلط في التقليد الارسطوطاليسي ان العاهل والادارة الاساسية
 يعود امرهما الى الجمعية العامة المشهودة لكل الامة التي دعيت
 فيما بعد بمجلس الطبقات الثلاثة. ان هذا هو القانون الاول من
 القوانين الاساسية التي سيتم، في طبعة لاحقة للكتاب المذكور،
 وضع قائمة بها. وهي :

(أ) الالتزام بدعوة المجالس العامة التي تملك سلطة مقدسة
 لا يمكن خرقها. ان اختصاصها يمتد الى ((شؤون الدولة))، وبشكل

خاص الى ممارسة السلطة التشريعية.
(ب) حضر التصرف بالمملكة، فالملك لا يستطيع منحها، ولا يمكن ان يمنحها الى خليفة يختاره، سواء عن طريق التبني او الوصية. فهناك نظام لأستخلاف العرش الذي يفرض نفسه على الملك.
(ج) الاستخلاف من ذكر الى ذكر، وذلك بموجب نظام البكورة.

(د) الاستبعاد الصريح للأناث يزيد من متانتها استبعاد وصايتهن، لاسيما وصاية (كاترين دي مديشي).

(هـ) عدم امكانية التنازل عن الدومين، وعدم امكانية التنازل هذه كانت قد اقيمت بموجب تسبيب اساسه القانون الخاص. ان الدومين مكرس للحفاظ على المملكة تماما كما هنو الحال بالنسبة للدوطة التي تمنح للزوج من اجل الحفاظ على ادارة البيت.
ولحد الآن، اذا ما تركنا جانبا دعوة المجالس العامة، لا يوجد فيما قاله (هوتمان) ما يتميز به عما سيتم قبوله بصورة عامة كقوانين اساسية للمملكة. ولكن هناك قواعد ثلاثة، بالاضافة الى القاعدة الاولى، كان من المحتمل ان تغير بشكل محسوس المملكة الفرنسية لو كانت قد اتبعتها.

(أ) رقابة البرلمان على الحق بالرسمة.

(ب) عدم امكانية عزل الموظفين بدون معرفة السبب، وبدون موافقة محكمة باريس.

(ج) منع الملك من تبديل العملة.

ان هذا المجموع من النصوص يتجاوز بشكل فريد التأكيدات العامة لرجال اللاهوت، ويتعد عن دستور جنيف الذي يتميز بعدم الدقة. اذ هو ينتهي، بشكل من الاشكال الى التعريض بسيادة الملك. وهذا التعريض يرد ضمن السياق العام الذي اختطه من قبل (دي بيز) في التأكيد على حق المقاومة. غير ان (هوتمان) التحق بهذا الخط بأسلوب آخر. فقد التحق به من خلال تعريضه بالجلالة الملكية. فقد كتب قائلا: ((كيف تكون هنالك جلالة متمثلة بالوحش (ويقصد الملك (شارل) التاسع)، وكيف يتقبل المرء ملكا سفك دماء (٣٠,٠٠٠) شخص في ثمانية ايام)). كما التحق (هوتمان) بهذا الخط من خلال دفاعه عن ((الحكومة المختلطة)). فهذا الشكل من الحكومة كان يحمل في ثناياه التنكر للسلطة المطلقة للملك. ((فشعب فرنسا لم يكن قديما ملزما على الابقاء على قوة اخرى غير تلك التي كان قد اباحها عن طريق التصويت والاقتراع)). كما التحق بهذا الخط من خلال تمسكه بفكرة الملكية الانتخابية، وحق الشعب في اداة وعزل الملك. ويؤكد (دونالد كيلني) قائلا: وفي الطبعة الثانية من كتابه (فرانكو - كاليا) التي صدرت عام (١٥٧٦) ادخل، لعدة مرات، وبكلمات واضحة القاعدة الرومانية المشهورة التي تقول انه يجب ان يكون رفاه الشعب القانون الاعلى.

وتعريض (هوتمان) بسيادة الملك كان له صдаاه. وربما يكون احد الاسباب التي دفعت بالمفكر (جان بودان) الى تكريس القسط

الغالب من كتاباته لعضد سيادة الملك. فكتابه ((الجمهورية)) جاء معاكسا لأفكار (هوتمان) وغيره بصدد السيادة الملكية، على حد تأكيد (دونالد كيللي).

ولكن (هوتمان) لم يكتف فقط بالتعريض بالسيادة الملكية. وإنما ذهب الى ابعاد من ذلك عندما اجاز التمرد على الملك. فالتمرد يبدو في نظره ((عادلا بل ضروريا عندما يكون الشعب المسحوق مضطهدا بموجب فضاضة طاغية.))

ان (رودولف دارست Rodolphe Dareste) الذي اختص بدراسة (هوتمان) وصف (فرانكو - كاليا) بأنه نوع من ((طوبائية الماضي.)) مع ذلك فأن هذا الكتاب منح البروتستنت منهاجا سياسيا. ففي الوقت الذي كان فيه التاج يترنح ما بين الملك وعصبة الجزويت وملك (نافار) يقترح هذا الكتاب دستوراً حقيقياً، وان جاء ((غامضاً)) على حد تعبير (دونالد كيللي)، لملكية مقيدة، فقد شاء (هوتمان) ان يثبت ان السلطة الملكية في فرنسا منذ عهد الكاليسين كانت تخضع دائماً للمجالس العامة الممثلة للأمة، فهي بهذا المعنى لم تكن ابدا ملكية مطلقة، وحتى الاستخلاف الوراثي اعتبره (هوتمان) عرفاً حديث النشأة. فالاساس الذي تركز اليه كل سلطة هو رضا الناس الصريح، وحتى الملك فإنه يتولى سلطته بالانتخاب وبالتالي فهو وكيل المجتمع، وان سلطته هذه يحد منها مجلس الطبقات الذي يمثل المملكة بأسرها. و (هوتمان) يرى ان البرلمانات كانت قد استحوذت على اختصاص المجالس العامة. و

(هوتمان) يوجه اللوم اليها بنوع من العنف ويصفها
(بمحاامي الملك الصغير))

ولكن لابد من الاشارة الى ان هذا الذي يذهب اليه (هوتمان)
لا يدعمه التاريخ. فحجته في ان المجلس العام للطبقات شارك دائما
الملك في سلطته في العهود القديمة لم تكن صحيحة من الناحية
التاريخية على حد تأكيد (جورج سباين)

وربما على هذا الاساس نستطيع ان نتفق مع رودولف دارست
في ان ما ذهب اليه (هوتمان) هو نوع من ((طوبائية الماضي.))

هذا من جهة، ومن جهة اخرى فانه على الرغم من التغيير الذي
ادخله (هوتمان) على آراءه في وقت لاحق، فإن ذلك التغيير الذي
يكشف عن نوع من الانتهازية لم يضر، في الواقع، بسمعة الكتاب
ولم يقلل من فرص نجاحه. ان خصوم السلطة الملكية المطلقة
كانوا قد قدروا عالياً مثل هذا العمل الفكري الذي ينحو منحى
علميا. فقد اوضح لهم مستخدما التاريخ المدى الذي تتوافق فيه
تطلعاتهم مع ((حكمة الاجداد.))

وبكلمة موجزة يمكن القول ان الافكار السياسية الهيكلية
تتميز بطابع نضالي، ومن هنا تأتي اهميتها على الرغم من الضعف
العقائدي الذي يطغى عليها. واذا ما كانت بعض التطلعات الشعبية
تبدو واضحة خلال هذه الافكار السياسية، فإن المثل الاعلى
المهيمن تمثل بنوع من الفدرالية الارستوقراطية وربما على هذا
الاساس نستطيع القول مع (توشارد) وجماعته ان (المفاهيم

القروسطية)) تطغى على هذه الافكار السياسية حتى في تفاصيلها. مع ذلك فإن الافكار السياسية الهيكترية كان لها تأثيرها الفاعل لا في فرنسا، وإنما حتى في الدول الاخرى.

المبحث الثاني : الجانسنيون وافكارهم السياسية

تبدو الجانسنية Jansenisme كما لو انها ظاهرة دينية محضة قد يكون من الصعب ان نتلمس لديها افكارا سياسية، في الوقت الذي تكون فيه قد هجرت العالم. مع ذلك، وربما من موقفها هذا نستطيع ان نتلمس بعض الافكار السياسية لاسيما من خلال كتابات (بليز باسكال Blaise Pascal) (1623 - 1662). ينحدر (باسكال) من عائلة كانت تعتمد على الدولة بشكل مضاعف. فهي من جهة عائلة موظفين كبار، وهي من جهة اخرى عائلة برجوازية اصبحت غنية بعد ان دخلت في عداد الملاكين ذوي الدخول العالية. و (باسكال) عالم رياضي وفيلسوف كان قد تحول عام ١٦٥٤ - الى الجانسنية لينسحب بعد ذلك الى (بور. ويال). لقد ترك (باسكال) العديد من الكتابات العلمية، بالإضافة الى الكتابات الفلسفية. ولعل اهمها كتابه ((الريفينات)) و ((الافكار))

ان القانون والحكومة يقومان في نظر (باسكال) على القوة. ان كل سلطة هي اغتصاب، حتى ولو اتخذت شكل الملكة الخاصة. ((لي، لك، هذا الكلب هو لي، كما كان يقول الاطفال الفقراء،

هذا هو مكاني تحت الشمس... تلك هي بداية وصورة اغتصاب
كل الارض)).

هذا ما قاله (باسكال). ومن الممكن ان نجد في هذا التأكيد
نمطا لروح التمرد. ولكن (باسكال) على حد قول (سبنك Spink)
في كتابه ((الفكر الحر)) لم يكن يملك اية رغبة في ان يوحى
بالتمرد. على العكس من ذلك، انه لم يكن يرى اي علاج لحالة
الاشياء التي وصفها، وهو لم يهتم بصددها الا من اجل ان يجد
فيها البرهان على بؤس الانسان. لقد كان كافيا بالنسبة له ان يفكر
بأن وجود السلطة يشكل تبريرها الوحيد. وقد كان يرى انه من
الخطورة بمكان البحث عن اصل القانون والكلام عن قوانين
اساسية لتتم العودة الى تأكيد عدم عدالتها. اذ ينبغي طاعة القوانين
بالشكل الذي هي فيه، اي ينبغي طاعتها لا لأنها عادلة وانما لمجرد
كونها قوانين. وقال (باسكال) : ((انه من الخطورة بمكان القول
الى الشعب بأن القوانين ليست عادلة، ذلك لأنه لا يطيعها الا لأنه
يعتقد بانها عادلة. ولذلك ينبغي ان يقال له، في نفس الوقت، انه
ينبغي طاعتها لأنها قوانين، مثلما ينبغي طاعة الاعلون لا لكونهم
عادلين، وانما لكونهم الاعلون)). و (باسكال) في مقولته هذه
يقرب الى حد بعيد من (مونتني Montagne) الذي كان قد قال:
((وعليه فأن القوانين تترسخ بكل اعتبارها لا لأنها عادلة، وانما
لأنها قوانين، ذلك هو الاساس الغامض لكل سلطة)).
ولاشك ان (باسكال) كان قد اكد كذلك بأن حالة الاحسان

داخل الكنيسة توجد فعليا. ولكن في المجتمع الذي هو تحت
متناول البصر لا يوجد هنالك اي اثر للعدالة العقلانية. وكان يكفي
بالنسبة له ان تتفوق القوة وتروض الاندفاعات الانانية للناس
الذين يخضعون لها. ذلك لأنه كان يتوحيش ان الفوضى من شأنها
ان تحطم كل الاشياء. ان حالة الطبيعة التي ادركها (هوبس) كانت
قائمة لدى (باسكال). ان (هوبس)، على العكس، كان بفضل عقده
الاجتماعي قد اقام قوانين وحكومة كان بمقدور الناس قبولها ليس
فقط لأنها توجد، وانما لأنها عادلة. ان (باسكال) يسلم بإمكانية
الارتكاز على المصلحة الانانية من اجل تأسيس ادارة اجتماعية
فعالة، ولكنه كان يزعم ان القواعد القائمة بهذا الشكل تخفي بكل
بساطة الجوهر السيء للطبيعة الانسانية دون ان تحول القطيع او
الهرط الى مجتمع.

وهناك ما يستدعي الاعتقاد بأن (باسكال) كان قد استعار من
(هوبس) العديد من المفاهيم. ولكنه كان قد انكر بشكل كلي ما
يشكل العنصر الاساس في فلسفة (هوبس) السياسية. وهو لم
يتمسك الا بالجوانب القابلة للاستعمال في اتهامه المر للطبيعة
الانسانية. ان الانسان في المجتمع هو الانسان الطبيعي الذي يتم
منعه، عن طريق القوة والحيلة، او عن طريق التأثير على خياله،
من متابعة غاياته الخاصة بالطريقة الاكثر حيوانية. ان انانية كل
الناس لا تتحول الى احسان الا في ظل حالة رحمة مفترضة، وعندها
يقوم مجتمع مدني حقيقي. في ظل الاشياء القائمة حاليا، وعلى

الرغم من كل كمال في التنظيم الاجتماعي القائم على اساس من مبدأ المصلحة الشخصية، فأنا بصدد حيلة تستهدف تغطية الفساد الجوهري للطبيعة الانسانية.

وترتبا على هذا ذهب (باسكال) الى الاعتقاد بعدم جدوى القوانين الانسانية، كما ذهب الى الاعتقاد بأن صفة الديمومة التي تضافى على هذه القوانين وتتباهى بها الحكومات ما هي الا وهم مشير للضحك. فالقوانين الانسانية لها زمانها، وانها تتغير في ظرف سنوات معدودة. ولكن ما الذي يترتب على هذه النسبية التاريخية؟ ان (باسكال) يجيب على ذلك بالتأكيد على انه لا توجد هنالك عدالة انسانية لا في الماضي ولا في الحاضر ولا قيد الممكن. ((وطبقا للعقل لا يوجد هنالك ما هو عادل بذاته.)) ولكن ((كل شيء يتقلب مع الزمان)) ان الاعراف هي التي تصنع العدل، وذلك بموجب سبب واحد هو ان هذا العدل كان قد تم تلقيه. ذلك هو الاساس الغامض لسلطتها. ان الاعراف هي كل شيء، وهي ذلك الخليط من الروتين والاتفاقات. ان الانسان ليس بمقدوره حتى ان يعرف اين وكيف وجد جوهر العدالة ان فن القدر هو ان يتم هز الاعراف القائمة، وذلك بالغوص حتى مصادرها، وذلك من اجل تبين العيب في سلطانها وفي عدالتها. ان (باسكال) يلخص هنا بشكل جيد الحجج التي تتمسك بها البرجوازية التقليدية المتخلفة التي انبثقت عنها عائلته. لقد قال: ((ينبغي اللجوء الى القوانين الاساسية البدائية للدولة.))، وعليه فأنها لعبة من اجل

فقدان كل شيء ((اذ سوف لن يكون هنالك ما هو عادل في هذه الموازنة.)) والخلاصة التي يرتها (باسكال) على ذلك هي انه من اللازم غش الناس من اجل ان لا يحسوا بالاغتصاب الذي يتعرضون له.

وهناك خلاصة اخرى: ((مثلما ان القوة لاتدع نفسها لتتدار بالشكل الذي يراد، ذلك لأنها تمثل نوعية حسية، في حين ان العدالة تمثل نوعية روحية نستطيع ان نتصرف بها، كما نشاء، فإنه كان قد تم وضعها ما بين يدي القوة. وهكذا ندعو عادلا ما هو قوة في الملاحظة. ومن هنا يأتي حق السيف، ذلك لأن السيف يمنح حقا حقيقيا، بخلاف ذلك سوف نرى العنف من جهة والعدالة من جهة اخرى. ومن هنا تأتي عدم عدالة (الفروند) التي رفعت عدالتها المزعومة ضد القوة.)) وهكذا، امام عدم وجود قانون طبيعي، او عدالة قائمة على الطبيعة، فإن الهيمنة الشمولية للأعراف والاتفاقات من شأنها تبرر القوة عندما تغير هذه الاعراف وتستبدل الاتفاقات دون ان يكون هذا التغيير والاستبدال مطلوبا. ان النظام المفتعل او انعدام النظام يحيلان الى نظام متفوق تتحد فيه القوة والعدالة او وهم العدالة.

ويخلص (باسكال) من هذه الصياغات النظرية الى خلاصة مؤداها ان الله هو الملك، او بالاحرى ان الملك هو الله. وهنا نجد (باسكال) يسير في نفس الاتجاه الذي سارت به الجائسية بصورة عامة والذي يقضي ((بأن الرعايا لا يستطيعون مطلقا ان

يتملكوا اسباب معقولة للوقوف بوجه الملك)) والسبب في ذلك يرجع الى ان الانسان كان قد فقد حرية الارادة، فكيف تم ذلك؟ ان (باسكال) يتحدث عن حالة الطبيعة، حاله في ذلك حال العديد من المفكرين الآخرين. وحالة الطبيعة هي حالة الانسان الذي لم يحظ بعد بالرحمة. وهي ترتبط في المفهوم اللاهوتي بأكتساب الحياة اليومية، الاجتماعية والسياسية للطابع الدنيوي. ان حالة الطبيعة هذه تجعل الانسان مرتبطا بنوع من الذنب العام الذي يثقل النوع الانساني، والذي كان قد انتقل، كما هو الحال بالنسبة للمرض من جيل الى آخر منذ آدم وحواء. ان حالة الطبيعة التي يشير اليها (باسكال) تشبه، الى حد بعيد، حالة الطبيعة التي (هوبس) قد اتى على ذكرها. ومن الملاحظ ان حالة الطبيعة التي وصفها (هوبس) كحالة سابقة على الحالة الاجتماعية، هي الحالة التي يوجد فيها الناس الآن من الناحية الفعلية، وهي مجردة من الرحمة على حد اعتقاد الجانسية بصورة عامة. لقد كتب (باسكال) قائلا: ((كل الناس يكرهون، وبشكل طبيعي، احدهم الآخر... ذلك لأن في اعماقهم لا يوجد الا الحقد)) ويبدو ان (باسكال)، على الرغم من عقلانيته كان قد اكد تفاهة محاولة التوفيق ما بين الايدولوجية القديمة والحاجات الاجتماعية التي كان قد تشبث بها (الجزويت) لاسيما في هذا المجال. وعليه فأن الجانسية، كنتيجة لما تقدم، ترفض على الانسان تمتعه بحرية الارادة. ((فالله خلق الانسان الاول، وخلق فيه كل الطبيعة الانسانية وقد خلقه عادلا،

مقدسا، قويا، مجردا من كل اثم. غير ان الانسان هجر الله، لأن الله هجر الانسان. غير ان الله لم يهجر الانسان الا لأن هذا الاخير هجر الله.)) ومنذ ان تم ذلك فقد الانسان حرية الارادة، واصبح كل شيء مقدرا.

ان الفرد وهو يجد نفسه مفتقدا لحرية الارادة لا يملك الا ان يجضع. لقد ذهب (باسكال) الى الاعتقاد بأن طبيعة الانسان تميل دائما الى الشر منذ ميلاده، ولا يمكن المسك بها الا عن طريق الخشية والخوف. وهكذا يجد الانسان نفسه امام الدولة باعتبارها الجهة التي يتم الخضوع لها ويخشاها.

ان كتاب ((الريفات)) الذي وضعه (باسكال) ينبغي ان لا يقرأ، على حد قول (هنري لفيفر) باعتباره كتابا ادبيا، وانما بالاحرى باعتباره كتابا سياسيا. ولكن لا بد من الاشارة الى ان معالجاته السياسية لا تتم على المستوى النظري، فهو يعالج مشاكل عملية تتعلق بالشؤون الكبرى للدولة. وهكذا يمكن القول ان آراءه بخصوص الدولة يمكن تبينها من خلال تعامله مع الكنيسة البابوية باعتبارها دولة.

لقد ذهب (باسكال) الى الاعتقاد بأن سلطة الدولة تتميز بصعوبة عن السلطة الدينية، على الرغم من تنافرهما الذي لا نهاية له. ولذا فهو يتعامل مع الكنيسة البابوية باعتبارها دولة. فالكنيسة البابوية على حد قوله ((اصبحت سياسية، اصبحت امبراطورية)) والبابوات ما هم الا ملوك، حالهم في ذلك حال الملوك الآخرين.

والبابا ما هو الا ملك الكنيسة. ويؤكد (هنري ليفير) ان (باسكال) يجعل من الكنيسة ماثلة للدولة وبصفتها دولة ذات نموذج خاص فأنها تنهض فوق المجتمع الديني والمدني، ولذا فأنها تتمتع بسلطة مطلقة على الارض، وبالتالي تقتضي الطاعة. بكلمة اوضح ان التردد الذي يتميز به فكر (باسكال) ينتهي في الواقع الى الاعلان عن ضرورة طاعة السلطة، معبرا في ذلك، وبشكل دقيق عن سلوك المجموعة الاجتماعية التي ينتمي اليها. ان (باسكال) بموقفه هذا يعبر بكل بساطة عن موقفه البرجوازية الكبيرة في زمانه التي كانت تتميز في انها متذمرة، وخنوعة. لقد ادرك (باسكال) جيدا تعميات الدولة الملكية ذات الطابع الابوي التي كان الناطقون بأسمها يدعون انها تمثل الحق المقدس والتقاليد المتينة، في الوقت الذي كانت فيه تحارب الحقوق والحريات والاعراف الشعبية. ان (باسكال) كان يدرك الخروقات التي كانت ترتكب من قبل النظام القائم على اساس من حق السيف. ولكنه لم يستخلص من ادراكه هذا الا حججا في صالح نوع من الاحتقار المفارق تجاه ((العالم))

ان هذا التردد ما بين حرية النقد وامتداح السلطة، الذي كان بلاشك يمزق روحه اثناء نزاع الجانسية مع الكنيسة، كان يعبر، وبشكل جيد، عن عدم اقتدار البرجوازية القديمة تجاه الدولة، مثلما عبر عن عدم اقتدار الجانسية تجاه الكنيسة.

المبحث الثالث : الجزويت وافكارهم السياسية

ان جماعة الجزويت Jesuitos جماعة كاثوليكية ولكنها لم تكن لتمثل كل الكاثوليكية، وانما كانت تمثل قسما منها وربما القسط الضيق منها هذا من جهة، ومن جهة اخرى ان جماعة الجزويت نشأت كرد فعل للتطور الذي خضعت له الكاثوليكية في قسطها الغالب. شهدنا من قبل الهيكنوت وهم يتبنون افكارا سياسية معادية بشكل من الاشكال للسلطة السياسية، وبشكل متميز للسلطة الملكية، كما شهدناهم وهو يدعون الى اقامة سلطة الملك على اساس من رضا الشعب، كما شهدناهم في الاخير وهم يتمسكون بحق المقاومة. ويبدو ان الجزويت سوف يعتمدون ذات الافكار السياسية. غير ان اسباب اعتماد افكار سياسية من هذا القبيل لم يكن واحدة بالنسبة للجماعتين. فأذا ما اعتمد الهيكنوت هذه الافكار السياسية في خضم الصراع الديني مع الكاثوليك الذين اندمجوا في الدولة واندمجت الدولة فيهم، فأن الجزويت اعتمدوا هذه الافكار السياسية لأسباب اخرى. فقد اشرنا من قبل الى ان الجزويت يقولون بتفوق سلطة البابا على كل سلطة اخرى. وقد ترتب على هذا اتفاقهم مع الكالفنيين في معارضة قيام ملكية وطنية قوية جدا، لأن ذلك من شأنه ان يكون على حساب سلطة البابا. بكلمة اوضح ان الجزويت اذا ما اتفقوا مع الكالفنيين في معارضة قيام ملكية وطنية قوية، فأنهم سيختلفون معهم في اسباب هذه

المعارضة. ان معارضة الكالفينيين تنطلق من التطلع نحو ضمان نوع من الاستقلال الذاتي للجماعات البروتستنتية، وهذا يتحقق بشكل افضل مع قيام ملكية وطنية تعتمد اللامركزية كأساس للحكم. اما معارضة الجزويت فتنتطلق من التطلع نحو ضمان هيمنة سلطة البابا. وهذا يتحقق بشكل افضل مع قيام ملكية لا تجرأ على منافسة البابا في سلطته وربما هذا السبب يحكم موقف الجزويت المناقض ليس فقط لموقف الكالفينيين، وانما كذلك لموقف ((الكاثوليك الذين كانوا اكثر استجابة للمصالح الوطنية ومصالح الاسر الحاكمة))، على حد قول (جورج سباين)

لقد انطلق الجزويت في تأكيدهم على تفوق سلطة البابا من الخطوط الاساسية اللتي كان قد اوصى بها (توماس الاكوينى)، ولكن الجزويت سوف تكون لهم اسهاماتهم الخاصة بهم في هذا المجال. فقد اكد الجزويت على لسان (روبرت بيلارمن Robert Bellarmine) (1542 - 1621) ان البابا لا يملك سلطانا في المسائل الزمنية. مع ذلك فأن البابا هو رئيس الكنيسة الروحية، وان له بصفته هذه سلطة غير مباشرة على المسائل الزمنية، ولكن لغايات روحية لا غير. ان سلطة الحكام الزميين لاتأتي من الله مباشرة كما اكد الملكيون، ولا من البابا كما اكد البسايويون المتمزتون، وانما تأتي من الجماعة نفسها من اجل غاياتها الزمنية. ولكن البابا، وهو يملك السلطة الروحية يملك الحق، ولأغراض روحية، في ان يوجه السلطة الزمنية ويراقبها. اذن هناك ظروف

تبرر ان يقوم البابا بعزل حاكم زنديق، وجعل رعاياه في حل من ولائهم له.

ان هذه الافكار السياسية التي تمسك بها الجزويت ستأخذ صياغاتها النظرية الجيدة على يدي كل من (جوان دي ماريانا)، و (فرانيسكو سواريز).

اولا : جوان دي ماريانا

يرى (توشارد) وجماعته ان (جوان دي ماريانا Juan del Mariana) (1537 - 1624) كان قد منح هذه الافكار السياسية التي تمسك بها الجزويت اصاله قوية. ففي كتابه ((عن الملك ومؤسسة الملك)) الذي وضعه ما بين عامي (١٥٩٨)، و (١٥٩٩) يذكر، في قسم منه بكتابات (اراسمس). وهذا يصدق بوجه خاص بالنسبة للقسم الثاني منه حيث يعني بكل تفاصيل ((تأسيس)) الامير، اي تربيته. وهو يرى ضرورة ان تبدأ هذه التربية مبكرة، ذلك لأنه يقضي بأن تقوم ام الامير برضاعته بنفسها كيما لا يفسد الحليب الاجنبي طبيعته الملكية. اما القسم الثالث من الكتاب، والمتعلق ((بواجبات الامير)) فإنه مليء بالحكمة. والقسم الاول من الكتاب والمعنون ((عن المملكة)) هو الاكثر اهمية من الناحية السياسية، حيث درست فيه مواضيع من قبيل اصل الحكم ابتداء من الحالات البدائية للإنسانية، ومزايا الملكية الوراثية، وتوارث العرش، كما درست، وهذا ما كانت له اهمية في زمانه،

التقييدات التي توضع على السلطة الملكية عن طريق مساهمة الشعب في الشؤون العامة، وعن طريق خضوع الامير للقوانين. والملاحظ ان افكار (ماريانا) السياسية تحكمها اساسا الاعتبارات الدستورية. فعلى غرار (هوتمان) كان يعجب بنظم وقوانين العصور الوسطى وبخاصة ما كانت تمثله مجالس الطبقات. فقد اعتبر هذه المجالس حرسا على قانون البلاد الذي يخضع له الملك تماما. واذا ما كان الملك يستمد سلطته من الشعب فأَن هذا الاخير سوف تمثله هذه المجالس. وهذه الاخيرة تملك في نفس الوقت الحق في عزله.

ان تأكيد (ماريانا) على دور مجالس الطبقات يسمح بالقول بأنه كان قد احتفظ بمكان واسع للسلطات المحلية، هذا في نفس الوقت الذي قضى فيه بتوسيع الرقابة الكنسية ليس لصالح البابا، وانما لصالح رجال الدين الذين دعاهم ((بالاعضاء الاساسيين)) و ((امراء الجمهورية))

والملاحظ ان (ماريانا) كان قد أقام افكاره الخاصة بجوهر السلطة على اساس من وصف نشأة المجتمع المدني وتطوره من حالة الطبيعة التي تسبق كل حكم والتي يعيش في ظلها الناس حياة تشبه حياة الحيوانات تقريبا، حيث تنقصهم فضائل الحياة المتحضرة ورذائلها. وعلى غرار (روسو) لاحقا، كان (ماريانا) يرى في نشأة الملكية الخاصة الخطوة الاولى نحو نشأة الحكم. بكلمة اوضح انه رأى ان الحكم قد تطور تدريجيا لتزويد الحياة

بضرورتها ولحماية الملكية. و (ماريانا) يرى ان نشأة الحكم وتطوره كانا قد تما ضمن سياق عملية طبيعية حدثت بدافع الحاجات الانسانية.

وطالما ان الحكم يفترض الايفاء بهذه الحاجات فأن الجماعة تملك الحق في مراقبة من يتولونه، كما تملك الحق في عزلهم. ان كتاب (ماريانا) الأنف الذكر صدم المعاصرين بامتداحه لأغتيال الطغاة. واذا ما رجعنا الى الكتاب نفسه سنراه فعلا يبرر بعض القتولات السياسية. وهكذا فإنه برر قتل ملك فرنسا (هنري) الثالث على يد القس (جاك كليمنت Jacques Clement) فقد كتب قائلاً: ((بالنسبة للواقعة الكبرى (يقصد الاشارة الى فعل (جاك كليمنت) لم يكن كل الناس على رأي واحد. فالكثير منهم كان قد امتدحه وحكموا عليه بأهلية البقاء، في حين ان آخرين تميزوا بالذكاء والفتنة كانوا قد وجهوا اليه اللوم منكبين ان يكون بوسع شخص خاص ان يقتل ملكا نصب بموجب رضا الشعب، وثبت، طبقاً للأعراف، بموجب الرهان المقدس، حتى ولو ان اخلاقه قد وهنت، وحتى لو حول سلطته الى طغيان.

مع ذلك، حتى ولو حصل الامير على سلطته بموجب الحق الوراثي، او بموجب ارادة الشعب، فنحن نعتقد ان ذلك كافي بالنسبة له، على الرغم من سيئاته وعيوبه طالما انه لا يحتقر هذه القوانين التي فرضت عليه كشرط عند منحه السلطة العليا. ينبغي علينا ان لانغير الملوك بكل سهولة اذا ما شئنا ان نجنب انفسنا

السقوط في الشرور العظمى، واثارة الاضطرابات. ينبغي تحملهم
قدر المستطاع. ولكن ليس عندما يلجأون الى قلب الجمهورية
ويستولون على ثروات الجميع ويحتقرون القوانين ودين المملكة
ويرون في الغرور والتهور وعدم التقوى وضرب كل ما هو مقدس
بأقدامهم بمثابة فضائل. فعندما يحصل كل ذلك يصبح من الضروري
التأمل في الطريقة التي بموجبها يمكن ابعادهم عن العرش، وذلك
كيما لا تتفاقم الشرور، وكيما لا يتم السقوط من شر الى آخر. واذا
ما كانت الاجتماعات العامة لا تزال مباحة فإنه سيكون من المناسب
قبل كل شيء اخذ آراء الجميع منظورا اليهم باعتبارهم الاكثر يقينا
والاكثر عدالة، كيما يتم التوصل الى اتفاق مشترك. ينبغي قبل كل
شيء توبيخ الامير وتذكيره بالعقل والحق. فإذا ما وافق، واذا ما
تطابق مع رغبات الجمهورية واذا ما بدا مستعدا لتصحيح اخطاء
حياته الماضية فسوف لن يكون هنالك بعد مكانا للذهاب الى ابعد،
والمطالبة بعلاجات اكثر مرارة. ولكن اذا ما رفض كل انواع
الملاحظات، واذا لم يترك اي مجال للأمل، فإنه سيكون اولا
مسموحا للجمهورية في ان تعلن على رؤوس الاشهاد انها ترفض
سلطته. وطالما من اللازم ان تتمخض عن ذلك حرب، فإنه سيكون
من المناسب تبيان الطريقة التي يتم بموجبها الدفاع والحصول
على السلاح وفرض الالتزامات على الشعب من اجل ضمان
مصاريف الحرب، واذا ما الظروف اقتضت، دون ان تكون هنالك
امكانية في انقاذ الوطن بطريقة اخرى، فإنه سيكون من اللازم

اللجوء الى السيف للقضاء على الامير الذي يعلن عنه بأعتبره
عدو الجمهور، وذلك بنقض حق الدفاع نفسه، وبمقتضى سلطة
الشعب الخاصة التي هي اكثر شرعية من سلطة الطاغية. في مثل
هذه الحالة فإن الامكانية تكمن في اي واحد من الاشخاص
الخاصين الذين يرغبون في ان يقوموا بذلك من اجل ان يساعدوا
بهذه الطريقة الجمهورية.

مع ذلك فإنه لأمر شافي ان يكون الامراء مقتنعين بأنهم اذا ما
اضطهدوا الجمهورية، واذا ما تحولوا الى اناس لايجوز التسامح
معهم لعيوبهم وجرائمهم، سيكونون معرضين للقتل، وان مثل هذا
العمل سيصفق له ويمجد. ان هذه الخشية من القتل من شأنها ان
تمنع البعض من الانسياق الكلي وراء الفساد الذي تتسبب فيه
عيوبهم او يتسبب فيه مدهونهم، كما من شأنها ان تشكل لاجما
لجنونهم، وهذا هو الاساسي.))

ومن الملاحظ ان (ماريانا) لم يعتمد اللاهوت في تبريراته لقتل
الملك، وانما اعتمد التاريخ القديم. فعن طريق حجج (تاسيت
Tacite) التي ترضي قتل (نيرون Neron) كان قد تم تبرير
قتل الطغاة. ان ذلك كان قد دفع البعض الى القول بأن (ماريانا)
نسي المذهب المسيحي وهو يعجب بالشخصيات القديمة العظيمة.

بقي ان نشير في الاخير الى ان امتداح (ماريانا) لقتل الطغاة
كان قد اسهم الى حد بعيد في تغذية الاتهامات الموجهة ضد اعداء
الجزويت وايقاع الموت بهم. مما افقده قيمته الفعلية. ولكن ذلك

لم يكن يعني بأي حال من الاحوال افول نجم الفكر السياسي
الجزويتي بصورة عامة. فقد تعهده (سواريز) ليبقى ساطعا غنيا.

ثانيا : فرانيسكو سواريز حاجات الاسبانية
هناك دراسة

لقد كان رصيد (فرانيسكو سواريز Francisco Suarez) (١٥٨ - ١٦١٧) الفكري عاليا ليس فقط في الاوساط الكاثوليكية لكل اوربا، وانما ما بين البروتستنت كذلك. فقد اعتبره (كروشيوس) ((الحاجة الاكثر عظمة)) وبعد قرن سيعود (ليبنتز) ليذكر بمكانته في ميدان الفكر.

ويذهب (توشارد) وجماعته الى التأكيد بأن فكر (سواريز) السياسي يعبر عن استمرارية تقليد كاثوليكي محض. ان افكاره كانت بعيدة عن ان تحظى برضا كل الكاثوليك، ولكنها تتصل بالتوجه الاساسي لكنيسة كاثوليكية في عز تجدها، وتحفظ مواقفها بأهمية اسلمية. وعلى الرغم من مميزاته الخاصة فإن تعلق (سواريز) بالحاسم بالنظرة الاجمالية القاضية بأخضاع السياسة للاهوت يجعل من اعماله الفكرية ذات قيمة خاصة.

ولد (سواريز) في (غرناطة) في اسبانية في عائلة نبيلة وغنية. وقد نشأ ولدا هادئا درسا، ومنذ سن العاشرة وجهه والده باتجاه الكنيسة. وفي سن الثالثة عشرة ارسل الى الجامعة، حيث درس القانون، وهناك اتصل به احد الجزويت وهو (راميريز Ramirez) الذي تميز بحماسة من اجل الحصول على مؤيدين لجماعة

الجزويت التي كان قد سبق تكوينها على يد (لوايولا). وقد نجح (راميريز) في الحصول على انتماء اربعين طالبا كان (سواريز) من بينهم. غير ان عضويته استبعدت في حينه اذ لم يكن الا طالبا دريسا ولكن بدون لمعان. ان مؤسس الجماعة لم يكن ليتهم، في حصوله على المتتمين، بأتباع ثقة ولكنهم في نفس الوقت باهتون. لقد اقتضى من اجل مليشيته مناضلين مسلحين تسليحا جيدا، لقد اقتضى لاهوتيين مؤهلين للنقاش بكل كفاءة في مقولات رجال الاصلاح الديني، والانسانيين الذين كانوا على درجة عالية من الثقافة. ولكن بعد ثلاث سنوات انتقل طالب القانون الى صف الفلسفة وقد كان هذا النمط الجديد من الدراسة بمثابة تجلي بالنسبة له. وبعد ان انهى عام (١٥٧٠) دراسة الفلسفة واللاهوت دعي لتدريس الفلسفة في العديد من المدارس الجزويتية. وفي سن الثانية والثلاثين كانت شهرته في ميدان التدريس قد بلغت الذروة فدعي لتدريس الفلسفة في مدرسة الجزويت في (روما). وبعد خمس سنوات، وبسبب توعك صحته عاد الى اسبانية، ولكنه دعي عام (١٥٩٧) لتولي كرسي اللاهوت في احدى الجامعات البرتغالية وهناك بلغت سمعته الذروة، اذ راح الطلبة يتراكمون من اجل سماع دروسه. وفي هذه الجامعة القي محاضراته في القانون. وقد شكلت هذه المحاضرات اساس كتابه ((المطول في القوانين والله المشرع)) الذي ظهر عام (١٦١٢) وفي عام ١٦١٦ استدعي الى روما من اجل ان يبرر بعض النظريات المتعلقة بالاعتراف الديني.

وقد احتفظ به البابا الى جانبه ليجعله واحدا من مستشاريه.
وكلفه، في جملة ما كلفه به بتفحص مزامم ملك انكلترة (جاك)
الاول الذي طالب بالتفوق الروحي للتاج على كنيسة انكلترة. وقد
وضع بهذا الخصوص كتابا اكد فيه السيادة القاطعة للبابا في الامور
الروحية. وقد حظى الكتاب بتأييد البابا ورجال اللاهوت الاسبان،
في حين انه اثار ضغينة الملك (جاك) الاول، واستنكار البرلمان
البريطاني، بالاضافة الى برلمان فرنسا الذي قرر حرق الكتاب.
وعاد (سواريز) الى اسبانية مكلفا من قبل البابا بمهمة اخرى.
واثناء المفاوضات التي اقتضتها هذه المهمة توفي في (لشبونة).
ان كتابه ((المطول في القوانين...)) ينم عن معرفة واسعة
ومنهجية متفتحة. فقد استعار كثيرا من الفلسفة الاغريقية والرومانية.
وقد اوضح ذلك في مقدمة الكتاب. وقد لاحظ ان المفكرين
الوثنيين من امثال (افلاطون) و (ارسطو) و (شيشرون) و
(سينك) و (بلوتارك) الذين لم ينعموا بنور الايمان كانوا قد
استطاعوا، بمجرد لجوئهم الى ((العقل الانساني)) ان يؤسسوا
نظرية في ((القانون الطبيعي))، وان الاباطرة و ((غيرهم من
المؤسسين للتشريعات المدنية)) كانوا قد وضعوا ((قوانين مدنية
مطابقة للعقل)). بلاشك انهم لم يرقوا الى مستوى قوانين المجتمع
الكامل الذي سينمثل بكنيسة المسيح، وهي بلاشك قوانين تأتي عن
الوحي، ولكن وجود المجتمعات المدنية، حيث يسود نوع من
النظام وتسود فلسفات قائمة على العقل، يشكل حقيقة على

المذهب المسيحي في القانون ان يأخذها بنظر الاعتبار. وليس هنالك من شك في أن (سواريز) وهو يضع كتابه ((المطول في القوانين)) كان يضع امامه كتاب ((القوانين)) لأفلاطون و ((الاخلاق)) و ((السياسة)) لأرسطو، بالاضافة الى مؤلفات (توماس الاكوينى).

ان (سواريز) يعرض مفهومه الخاص بالدولة من زاوية القانون. والنظرية التي قام بصياغتها تتضمن بعض الملاحظات التي نكيّفها في الوقت الحاضر بأعتبارها سوسيولوجية. كيف نشأت الدولة؟

ان (سواريز) يرى ان ((الانسان هو حيوان اجتماعي تميل طبيعته المستقيمة الى الحياة في جماعة.)) وعليه فأن ارادة الانسان لا تمارس في الفراغ، وانما تمارس ضمن اطار عيني من قابلية الاجتماع الطبيعية للناس.

ان هذا الاطار يتمثل اولاً في العائلة، حيث ان القانون فيها يوضع من قبل الاب. ولكن العائلة ليست مجتمعاً متقناً، انها لا يمكن ان تكفي بذاتها، ((انها لا تستطيع ان تجد في اطارها كل الخدمات، كل الفنون الضرورية للحياة الانسانية، كما لا تستطيع ان تلم بمعرفة كل الطرق المكتسبة.)) اذن يبدو من الضروري ان تقوم فوق العائلة ((جماعة سياسية، او على الاقل مدنية، وذلك عن طريق التحام عدة عوائل.. ان هذه الجماعة بمقدورها بدورها ان تتوسع الى مملكة او امارة، وذلك بتجمع عدة مدن.)).

مع ذلك فإن الدولة تبدو في نظر (سواريز) معطية اصيلة بحيث لا يمكن اعتبارها متأتية، سواء عن طريق تعاضد، او عن طريق تضاعف العائلة.

ان وجود الدولة يتطابق مع مستوى الحكمة الالهية انها تستجيب للخاصية الاجتماعية للطبيعة الانسانية. فهي تتعلق بالحق الطبيعي ضمن اطار عملية الخلق، وهي بهذا المعنى متقدمة في وجودها على الخطيئة الاولى وهذه المقولة التي تتعارض مع ما ذهب اليه (لوثر) وتفسيره لأقوال القديس (اوغسطين) من شأنها ان تضع الجماعة المدنية ((بكاملها ضمن اطار الطبيعة))، وتميز بشكل جذري ما بين الروحي والديوي، وتحفظ بدور مشهود، ولكن ليس حاسما، للأرادة الانسانية.

بكلمة اخرى ان الدولة في نظر (سواريز) هي ((جماعة متقنة))، ومعارها كفاءتها في ان تمتلك حكومة سياسية. ان الفكرة الارسطوطاليسية تتجلى هنا بكل نقاوتها. ان السلطة التي تحكمها، بقدر ما تبدو ضرورية. بالنسبة للمجتمع المتقن، هي، كما هو الحال بالنسبة للمجتمع بذاته، من الحق الطبيعي، دون ان يمنع ذلك (سواريز) من ان يرى فيها في نفس الوقت مؤسسة سياسية.

ويمقتضى طبيعة الاشياء لاتكمن، في رأي (سواريز)، هذه السلطة في اي انسان خاص، وانما تكمن بالاحرى في مجموع الناس. لقد كتب قائلا: ان السلطة ((لاتكمن في افرادها مأخوذون بشكل معزول الواحد عن الآخر، وليس في مجموع انساني تحشد

في شكل عابر، انها تكمن في الجماعة منظورا اليها في وحدتها الاخلاقية وانتظامها في هيئة غامضة فريدة.)) واذا ما تمتعت الدولة بوحدة الشخص الواحد، او بالاحرى بوحدة الهيئة، فأنها لاتدمج اعضاءها على غرار ما يحصل في حالة الهيئة العضوية البايولوجية التي تدمج ما بين خلاياها، ذلك لأنها تضم كائنات واعية وحررة، انها ((هيئة غامضة)) قائمة على اساس الضرورة والحرية. ولاتملك غاية اخرى غير الغاية المادية التي تتلخص بالخير العام الذي يدعوه (سواريز) ((بالغبطة السياسية الحقيقية)) دون ان يقدم بصدد نشأة هذا المفهوم الديني القديم تحديدات اصيلة.

ان الناس يولدون طبيعيا احرارا، وان اي واحد لايملك خفا على الآخرين. ان القضاء الذي يطبق على الآخر لايتعلق الا بالحق الوضعي. ان هذا فقط هو الذي يقيم حقا قضائيا للإنسان على الانسان. ان (سواريز) يفضل نفسه بهذه الطريقة عن اللاهوتيين الذين اسسوا السلطة الاولى على اساس من الامارة التي تمتع بها (آدم). و(سواريز) يحدد بوضوح ودقة ان (آدم) تلقى سلطة رئيس عائلة، وليس سلطة رئيس دولة. ان السلطة السياسية سوف لن تبدأ الا في اللحظة التي تم فيها تجاوز المرحلة العائلية، وثم بلوغ المرحلة المدنية، حيث تم انتظام العديد من العوائل في جماعة متقنة.

عندها طرحت مسألة المسك بالسلطة. ان السلطة التي لاتكمن في الانسان الخاص تكمن في الناس مأخوذين بشكلهم الجماعي. وهنا

يميز (سواريز) ما بين نموذجين من الانظمة : نظام تنفيد، وهو نظام مادي صرف، ونظام اخلاقي وهو نظام اندماج. ومنذ اللحظة التي تندمج او ترغب في ان تندمج العوائل، فأنة سيكون من الضروري وجود رأس، وجود رئيس يقوم بالسهر على انقاذها، كما يقوم بترؤسها في مسيرتها. فقد اشار (سواريز) مبينا انه من اللازم توفر رأس لكل جسد اجتماعي. ولكن في نفس الوقت الذي يشكل فيه الرأس جزءا من الجسد نفسه فأنا ((الامير هو جزء من الجمهورية.))

هنالك توضيح آخر. ان الجماعة التي هي موضع الاهتمام هي ليست كلية الناس. ان (سواريز) يسلم، كمعطية تاريخية تحظى بقبول العقل، بأنقسام النوع الانساني. ان هذا يشكل كتلة واسعة الى حد بعيد بحيث لاتستوعبها حكومة واحدة. ان الجماعة السياسية بمقدورها ان تكون متقنة دونما حاجة الى ان تكون شمولية. ولاشك ان هذه الفكرة لها قيمتها بقدر ما تتضمن تخليا عن هاجس الشمولية الذي ميز العصور الوسطى، كما تتضمن في نفس الوقت التسليم بالدولة القومية.

ان الناس لوحدهم لايشكلون، مع ذلك، بالتمام الدولة القومية. اذ انه تنقصهم السلطة التي تأتي عن الله. ولكن (سواريز) يميز ما بين نشاط الله والتحضيرات الانسانية. ان هبة السلطة التي يقدمها الله الى الناس هي موضع طلب من قبل العناصر الانسانية المكونة. ان (سواريز) يلح بقوة على الخاصية الانسانية لأسناد هذه

السلطة. ففي الوقت الذي رأينا فيه مؤلفين آخرين مغرمين بالتفسيرات الانجيلية يؤكدون بشكل ثابت على تدخل الله في اختيار الحكام، فإن (سواريز) يهبط بهذا التدخل الى الحد الأدنى، على الرغم من احتفاظه في اعماقه بكشافته في درجتها القصوى. ان الانسان له دوره الملحوظ في التحضير في صعود السلطة من جهة وفي منحها من جهة اخرى. ان السلطة وهي تأتي بكليتها عن الله، كخاصية من خصائص الطبيعة، واساسية بالنسبة لها، فأنها لاكتسب الوجود الفعلي الا اذا كان الناس مقدما متحدين ومستعدين لأن يشكلوا، هم انفسهم، جماعة متقنة.

ان الناس يهيئون الهيئة السياسية، والله يكسبها شكلا بالمعنى الديني للكلمة، وذلك بمنحها السلطة. وفي حدود التعبير المعاصر للنظرية الخاصة بالدولة، بوسعنا ان نقول ان الناس يشكلون الوسط السياسي، ولكن مبدأ السلطة يأتي عن الله. واذا لم يقم الناس بشكل مسبق الجماعة المتقنة، فأنه سوف لن يكون هنالك مجتمع سياسي. وان الدولة لا تتشكل، والسلطة لا تمنح. ان (سواريز) يقارن الدولة بالمنزل العائلي ((فحتى في الزواج، ينبغي توافر الاتفاق المسبق للأرادات من اجل ان يوجد المجتمع، ومن ثم السلطة الزوجية)). ويطرب على كل ما تقدم ان المجتمع وهو يخلق من قبل الناس ويتشكل بموجب سلطة ذات اصل الهي هو المؤمن على السلطة.

ما الذي يستطيع ان يعمل المجتمع بالسلطة ؟

ان الجماعة بمقدورها ان تحتفظ بالسلطة التي ظهرت بهذا الشكل داخل المجتمع. ولكن هذا الاحتفاظ بالسلطة من قبل الجماعة لا يمكن ان يستمر الا لكونها جماعة بحاجة الى توجيه احادي.

ان الجماعة بمقدورها ان تحول السلطة بمحض ارادتها. ويترتب على هذا ان اسلوب الحكم هو ليس من الحق الالهي، ولا من الحق الطبيعي، كما هو الحال بالنسبة للسلطة نفسها، وانما هي من الحق الوضعي. وسواء بطريقة بعيدة او قريبة فان سلطة الامير او الحاكم تأتي، على حد قول (سواريز)، عن الحق الشرعي الاعتيادي، تأتي عن الامة او الجماعة. ان كل سلطة، سواء كانت بيد شخص واحد او بيد عدة اشخاص، طبقا لما اذا كان الحكم ملكيا او ليفارشيا او ديمقراطيا، تأتي بشكل مباشر عن الناس.

ان (سواريز) بمقولته هذه يرد في الواقع على احد المنظرين الملكيين للحكم المطلق. انه يرد بالاحرى على (جاك) الاول، ملك انكلترا في مزاعمه المتعلقة بحقوق الملك. وقد نشر بهذا الخصوص كتابا يحمل عنوان ((دفاع عن الايمان الكاثوليكي والرسولي ضد اخطاء الطائفة الانكليكانية)) (١٦١٣)، وفيه تتلمس المسلمة الاساسية للاهوت الكنسي القاضية بأن ((اي ملك، واي عاهل، لا يملك، ولم يكن يملك، طبقا للقانون العادي، الامارة السياسية مباشرة من الله، او بواسطة عمل مؤسسة انسانية)). ان هذه المسلمة، طبقا للقانون العادي، تتعارض مع الحالة غير الاعتيادية

لليهود الذين، كما جاء في الكتاب المقدس، يزعمون أنهم تلقوا، بشكل مباشر، رؤساءهم من يد الله، وبالتالي فأن تدخل اجتماعيا يبدو دائما ضروريا لمنح السلطة.

و (سواريز) يشير الى اسلوبين : الاول يدعو تعاقديا والآخر شبه تعاقدى. وعن طريق شبه التعاقدى يمنح الرضا الاجتماعى ضمنا شيئا فشيئا، وذلك طبقا للتنامي المتعاقب للشعب. وكما رأينا من قبل، فأن الدولة، وهي مجتمع متقن، تولد عن تنامي عدد العوائل الذي يعمل على ان يجعل السلطة الابوية تتوقف عن ان تكون مناسبة. ان الخضوع البنوي يمتد، ولكنه يتحول الى رضا مدني من الممكن ان يمنح بشكل عرفي، وذلك عن طريق ساوك المواطنين انفسهم. وفي هذه الحالة سيكون هنالك توافق ما بين ميلاد السلطة الملكية وسلطة المجتمع المتقن او الدولة.

ويقصد بالتعاقد الرضا الاجتماعى الممنوح بموجب فعل ارادي صريح. ان مجتمعا سبق له ان تكون كمجتمع طبيعي، لابد ان يمنح نفسه ملكا و عندها سيكون هنالك نوع من التعاقد. والتعاقد يلزم المسيحيين وغير المسيحيين.

مع ذلك فأن تحويل السلطة من المجتمع الى الملك ليس دائما ضروريا. فالمجتمع بمقدوره ان يحتفظ بالسلطة لنفسه. الم يفترض (سواريز) في مجرى تسببه العقلي وجود ديمقراطية بدائية من الممكن ان تكون ذات تأسيس طبيعي؟ الا تكون بالتالي مثل هذه الديمقراطية البدائية النظام الاقرب للحق الطبيعي؟ ان هذا ما

يقضي به، في الواقع، التسبب العقلي الذي اعتمده (سواريز).
ولكن لابد من الإشارة الى انه ذهب الى الاعتقاد بأن الديمقراطية
البدائية لم يتم الاحتفاظ بها مطلقا، وان هنالك في كل مكان
تحول من قبل الجماعة باتجاه السلطة التي كانت تمسك بها من
قبل لتمنح الى ملك، الى نبلاء، الى حكام. ان (سواريز) حاله
حال غالبية مفكري عصره لم يشكك ابدا في ان الملكية هي افضل
نظام. ولذا فإنه يجعل من تحويل السلطة من المجتمع الى الملك
امرا مسلما به. بكلمة اوضح انه لم يرتضي الديمقراطية كنظام. ان
جماعة المواطنين حرة في اختيار نظام معين عند تأسيس الدولة.
ولمجرد ان يكون هذا النظام قد قام سوف لن يكون بالامكان
تغييره. ففي ظل النظام الملكي يمارس الملك السلطة عن طريق
التفويض. ولكن هذا التفويض البات يمنحه المساندة بشكل نهائي
الى درجة يجعله فيها الاعلى في المملكة، الا اذا كان هذا
التفويض يتضمن تحفظا صريحا. ان هذه الفكرة تبدو بلاشك ابعد
ما تكون عن الديمقراطية، اذ من شأنها ان تثبت الدول عند الشكل
الدستوري الذي اكتسبته في الاصل، وان هذا الشكل سوف لن
يكون بالامكان مسه. ان لياقة الحل التي تحمل في ثناياها خطر
ارجاع كل الصعوبات الى الحكم الخاص بالموقف الاول الاصلي
تاريخيا والغامض والمشكوك فيه في نفس الوقت، من شأنه ان
يسمح بكل اشكال المرونة، على الرغم من مظاهر الدقة التي
يتشدد بها (سواريز) وهكذا سوف تبدو الملكية باعتبارها مؤسسة

انسانية، وان الملك الذي يحكم بشكل شرعي هو ((وزير
الله)).

وفي الفترة التي كتب فيها (سواريز) مؤلفاته لم يكن يشغل باله
بالدرجة الاساسية مسألة اقامة السلطة، وانما، بالاحرى، مسألة
سحبها فأذا ما كانت الجماعة تستطيع ان تحفظ او تحول السلطة،
فأنه بوسعها ان تستردها، وتحتفظ بها وتنقلها الى آخر. وربما لهذا
السبب كان (جاك) الثاني قد استنكر اقتراحات (سواريز) على
اعتبار انها تقلل من سلطة الملوك لصالح التيقراطية البابوية. ان
السلطة التي تكون في لحظة قابلة للنقص، سوف تكون محددة
وغير مستقرة. ان (سواريز) يجيب على ذلك بكل فطنة مبينا ان
الحق الوضعي ليس عديم الوجود. انه يخلق سنداً في الحفاظ على
السلطة بالشكل الذي منحت فيه، كما يخلق، في نفس الوقت حقوقاً
في نقلها، كما انه يتضمن، من جهة اخرى سلطات واسعة بالشكل
الكافي. ان الامير بمقدوره ان يمارسها في اطار الحجم والفترة
المجديتين الشافيتين. ان حقوق الملك قائمة اما على اساس من
العدالة الطبيعية واما على اساس الحلف الذي سبق ان تحدثنا عنه.
وبالتالي اذا ما كانت الجماعة بالطبيعة مالكة للسلطة وتبقى مالكة
لها، فأنه اعتباراً من اللحظة التي تمنحها فيه فأنها لاتستطيع ان
تسحبها بدون اسباب مشروعة تماماً.

وقد جاء (توشارد) وجماعته على تعداد هذه الاسباب لدى
(سواريز) بشكل مفصل نكتفي بالإشارة الى البعض منها، فنشير الى

السبب الاول. ويتلخص بأنقراض العائلة المالكة. عندها يكون هنالك حق في عودة السلطة الى المجتمع. و(سواريز) يرى في هذا الحق امرا لا يمكن الاعتراض عليه. والسبب الثاني العادل معروف لدينا تماما طالما انه كان قد اثير في العديد من المرات من قبل مفكرين مختلفين، وهو يتلخص في الحالة التي يكون فيها فعل التأسيس، اي الحلف المتبادل، موضع خرق، اي عندما يصبح الملك طاغية.

ولا بد من الاشارة الى ان (سواريز) لم يستنكر بشكل قاطع قتل الملك. ولكنه وجد في مثل هذا الموقف نوعا من التطرف، فشاء ان يخفف منه فأخضعه الى شرط هو ان يقدم له بنوع من المقاومة ثم العزل. ثم اخضع المقاومة والعزل لشروط محددة. فالمقاومة ينبغي ان تكون عامة. ان (سواريز) كان قد استبعد فكرة الانتفاضة المتفرقة التي تقوم بها قصبة او مدينة من قصبات او مدن اقليم معين. والمقاومة ينبغي ان تنطلق بفعل الهيئات الطبيعية للأمة بناء على رأي مناسب تم اتخاذه من قبل جمهور المدن وكبار الناس. وفي الاخير هنالك شرط ديني محض ربما كان قد استوحى من (توماس الاكوينى)، وهو يقضي بأن المقاومة والعزل ينبغي ان لايتسببان في شروء عظيمة تفوق الشرور التي يتسبب فيها الطغيان نفسه. فينبغي توافر نوع من التناسب ما بين الغاية والوسائل. ان الوسائل التي تولد موقفا اسوء من الموقف السابق سوف تستبعد. ولاشك ان (سواريز) يفضل على هذا التطرف اصلاح السلطة،

وإذا ما انحرفت السلطة، أو أنها لم تعد لها علاقة بالظروف الأساسية للحلف الاجتماعي، فإنه سيكون من اللازم اصلاحها، وذلك من أجل اعطاء مجال اوسع أو أكثر مباشر للأمة في الشؤون العامة.

بقي أن نشير في الأخير إلى أن (سواريز) لم يعن بالسلطة السياسية فقط، وإنما عني كذلك بالقانون الذي يضع هذه السلطة السياسية موضع العمل و (سواريز) يعتقد أن القانون لا يأتي إلا بموجب فعل إرادة ألّهي.

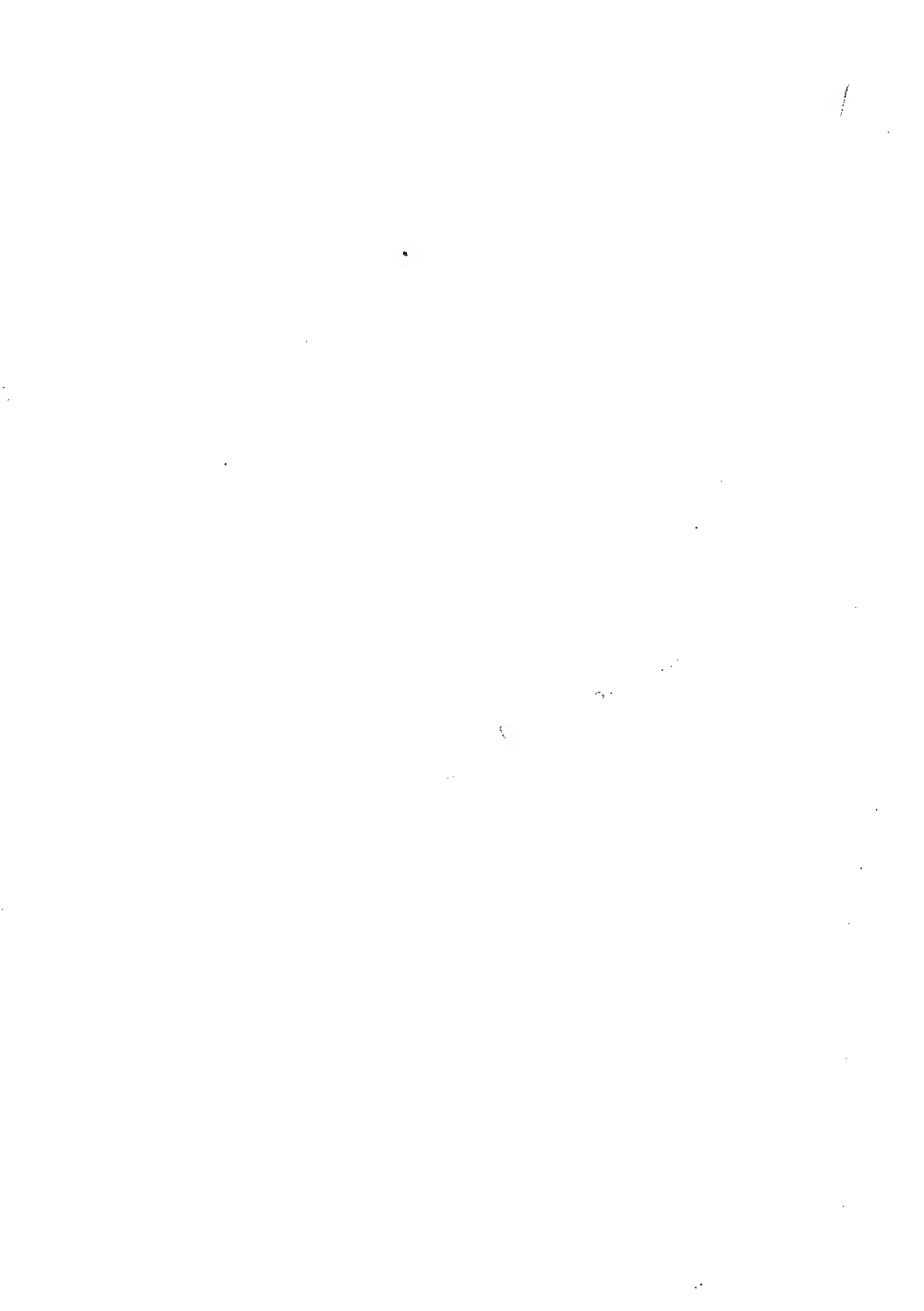
وهو يميز ما بين نوعين من القوانين : قوانين تتعلق بالنظام الروحي، وهي مقررّة من قبل الله نفسه، وتجد في الكنيسة تعبيرها التام، وهي موضع نص في القانون الكنسي. وهناك قوانين تتعلق بالنظام الدنيوي، وهي تحكم المجتمعات المدنية. إن المصدر الأساسي لهذه القوانين هو الله كذلك. ولكن الله، بخلقه الإنسان، كان قد منحه ((طبيعة)) من شأنها أن تجعله أهلاً لأقامة القوانين الخاصة بضمان النظام الجيد الذي ينبغي أن يسود الجماعات الإنسانية. إن الإنسان، وقد تم خلقه، على صورة الله، يبدو مزوداً بإرادة مؤهلة لوضع قواعد السلوك، وهكذا تبدو نظرية (سواريز) في القانون نظرية إرادية.

بقي أن نشير في الأخير إلى أن الأفكار السياسية التي افترضها الصراع الديني كانت تعبر في الجوهر، بأشكال مختلفة عن تمرد الفرد، وإن اتخذ هذا التمرد طابعاً دينياً. ولاشك أن هذا النمط من التمرد سوف يفسح المجال أمام تنامي النزعة الفردية التي ستتكمّل صورتها في الفترة التاريخية اللاحقة لعصر النهضة.

القسم الثالث

«الفكر السياسي في عصر الليبرالية»

س. م. م.
م. م. م.



في هذا القسم سنحاول متابعة الفكر السياسي الذي افرزه عصر الليبرالية. وربما توحى محاولتنا هذه بأقامة الحدود الفاصلة بين الفكر السياسي في هذا العصر، والفكر السياسي في العصر الذي سبقه، الا وهو عصر النهضة. ان هذا ما لم يدر في خلدنا مطلقا. اذ ان قدرا كبيرا من الفكر السياسي لهذا العصر نشأ ونما، في ظل العصر السابق عليه.

مع ذلك فأن هذا القدر من الفكر السياسي لم يكتب له التطور والنضوج الا في ظل هذا العصر. ليس هذا فقط، وانما، اكثر من ذلك ان هذا القدر من الفكر السياسي لم يستطع، عبر تطوره ونضوجه، ان يصبح منتظما فكريا متكاملا ومهيمننا في نفس الوقت الا في ظل هذا العصر.

وهكذا يتبين بجلاء اننا اذ نتحدث عن الفكر السياسي في عصر الليبرالية، وانما نتوخى الحديث عن منتظم فكري يتسم ليس فقط بكونه متكاملا، وانما كذلك بكونه مهيمننا. وبخاصيته هذه كان قد استطاع ان يطبع العصر بطابعه الخاص.

ان عصر الليبرالية اذ يتميز انما يتميز بدلالة الليبرالية كأتجاه عام اقترن به، مثلما تتميز عصر النهضة بدلالة النهضة. وهكذا يصبح من البدهة بمكان ان نحدد خصائص هذا العصر بدلالة المعنى الذي تتضمنه الليبرالية.

ان (ولتر ليمان) كان قد حذر من مغبة اعطاء قيمة مطلقة لأية محاولة تستهدف تحديد معنى الليبرالية، وذلك بسبب الغموض

الذي يحيط بها. مع ذلك بالنسبة لنا. ونحن نأخذ بمثل هذا التحذير، نجد من اللازم ان نقدم، ولو في صيغة افتراض مدرسي، تحديدا لمعنى الليبرالية طالما ان العصر الذي نعني به تحدد خصائصه بدلالاتها.

ان الليبرالية تذهب الى التأكيد بأن الانسان هو، قبل كل شيء، معطية متملكة لذاتها، وهو يمتلك في ذاته القواعد المتعلقة بأزدهاره وبهيمنة سلطته على العالم. ان الانسان بصفته هذه، يجد سعادته في ذاته، وذلك عن طريق استخدام العالم. واذا ما كان الانسان يخضع للطبيعة ولقوانين الطبيعة، فأن ذلك يتم لغرض معرفتها من اجل ان تتوفر امكانية خضوعها له، ليس خضوعا سلبيا، وانما خضوعا ايجابيا، وذلك بقدر ما يحقق مثل هذا الخضوع امكانية استخدامها والسيطرة عليها. وهكذا فأن المعرفة والخضوع يصبحان منهجية خاصة بالاعتدال والهيمنة، اي منهجية خاصة بتوطيد الانسان.

ان مثل هذا الانسان يعرف، بلا ادنى شك، اين تكمن مصلحته، وهو يتبعها دائما. ان الانسان يحقق بأستمرار ما دعاه (آدم سميث) ((بالجهد الطبيعي من اجل تحسين شروطه)). وكما هو الحال في اطار النظام الطبيعي، فأن المصالح الخاصة بكل فرد تتناسق فيما بينها، وان المصلحة الشخصية تصبح هي المحرك لمسيرة الانسان وبالتالي لمسيرة العالم.

لقد عبر (آدم سميث) بطريقته الخاصة عن هذه الابعاد التي

يتخذها معنى الليبرالية عندما قال: ((وبعد ان تكون كل انظمة
التفضيل والتقييد قد أستبعدت كلياً بهذا الشكل، فأنا النظام
البدهي والبسيط للحرية الطبيعية سوف ينشأ من ذاته. ان كل
انسان، طالما انه لا يخرق قواعد العدالة، سوف يترك حراً بشكل
مطلق في اتباعه لمصلحته الخاصة بالطريقة التي تروق له... ان
العامل معفى من الواجب الذي يعرضه لخيبات امل لا حصر لها
اذا ما حاول ان يقوم به، والذي لا تكفي من اجل انجازه بشكل
جيد اية حكمة واي علم انساني. ان العامل معفى من واجب
مراقبة عمل الاشخاص الخاصين وتوجيههم نحو الاستخدامات
الاكثر تناسبا مع المصلحة الاجتماعية.))

وبكلمة موجزة يمكن القول بأن معنى الليبرالية تجسده الصيغة
التي اقترحها الفزيوقراطيون والقائلة ((دعه يعمل، دعه يمر))
ان عصر الليبرالية، بهذا المعنى الذي تتخذه الليبرالية، يغطي
بلاشك فترة زمنية محددة. ويبدو ان الخلاف يثور مرة أخرى بصدد
تحديد هذه الفترة. فإذا كان البعض يذهب الى تحديد بدايتها
بظهور وثيقة (الماكنة كارتا)، فأنا البعض الآخر يذهب الى تحديد
هذه البداية بظهور كتاب (لوك) الموسوم بـ ((مقالة حول السلطة
المدنية))، هذا في الوقت الذي يذهب فيه آخرون الى تحديد هذه
البداية بظهور ((مجتمع الوفرة)). ان هذا الخلاف في تحديد
الفترة التي يغطيها عصر الليبرالية يعكس، في الحقيقة الخلاف
حول تحديد مضمون الليبرالية، كما اشرنا الى ذلك من قبل، كما

يعكس في نفس الوقت حالة من التشوش تعبر عن الخلط ما بين اسباب الليبرالية والمبادئ التي تقوم عليها على حد تأكيد (ولستر ليمان). فمبادئ الليبرالية قد نجد لها جذورا مغرقة بالقدم ربما تمتد الى القرن الثالث عشر حيث احتضنتها وثيقة ((الماكنز كارتا)) في انكلترة. ولكن ليس هناك ما يبرر ارجاع بداية هذا العصر الى ذلك التاريخ طالما ان اسباب الليبرالية لم تكن قد توافرت آنذاك، وبالتالي فأنها كانت تفتقد لمبرر وجودها الفعلي. ان مبدأ تدخل الدولة، على حد تأكيد (هارولد لاسكي))، كان قد بدأ تحديه بمجرد ان اصبح من المبادئ التي تقوم عليها سياسة الدولة. واكبر مظهر لهذا التحدي هو دون شك احتجاجات مجلس العموم ضد احتكارات الدولة في عصر الملكة (اليزابيث). ولكن هذا التحدي، على الرغم من تعبيره عن مبادئ ليبرالية، لا يصلح ان يكون بدأ نهوض الليبرالية وبالتالي بدأ لعصر الليبرالية. ولعله من الاسراف القول بأن الروح الاقشادية التدخلية قد خدمت الحرية، على انه من الحق ان نصر على ان هذه الروح لن تؤيد الا في الوقت الذي كان فيه النظام الداخلي والسلام مهددين. وبمجرد ان سحقته الدولة المنافسين الداخليين جميعا انتقدت سياستها القائمة على هذه الروح على الفور حينما تبين انها عائق امام النشاط الفردي وبالتالي لاتخدم الحرية. ولقد كان ذلك يرجع جزئيا الى ان كفاءة الدولة الادارية لم تكن مناسبة للتدخل الذي كانت تحاول. كما انه يرجع جزئيا ايضا الى ان المحسوية فيها

متعددة ومتنوعة ليس هنا مجال متابعتها، وانما نكتفي بالإشارة الى ان ذلك لم يتحقق بضربة عصا سحرية، وانما جاء نتيجة لتطور تاريخي متواصل. ولما كان هذا التطور التاريخي غير متكافيء بالنسبة لكل الاصقاع، لذا فأن ظهور الاقتصاد الليبرالي لم يتم في آن واحد بالنسبة لكل الاصقاع، وبالتالي فأن بداية ظهور عصر الليبرالية سوف تتفاوت من بلد الى آخر، وذلك بتفاوت التطور التاريخي وتفاوت ظهور الاقتصاد الليبرالي.

ان عصر الليبرالية كان قد تميز بمجموعة من الخصائص المميزة. فعلى المستوى الاقتصادي اعتمد هذا العصر المبادرة الفردية التي تحركها المصلحة الخاصة كأساس في النشاط الاقتصادي. والمبادرة الفردية من اجل ان تحقق مضمونها الفعلي في اشباع المصلحة الخاصة تقتضي الحرية الفردية. وهكذا فأن التوازن الاقتصادي سوف لن يتم عن طريق تدخل الدولة، وانما عن طريق القوانين الطبيعية وعليه فأن اي اجراء يستهدف منع هذه القوانين من ان تفعل فعلها سيقترن بالضرر هذا بالاضافة الى اقترانه بالفشل المحتم. ان قانون العرض والطلب، وقانون المنافسة الحرة يشكلان القانونين الطبيعيين الاساسيين.

اما على المستوى الاجتماعي فأن عصر الليبرالية كان قد تميز بطبيعة متناقضة. فأذا كانت القوى الاجتماعية القديمة، كالنبلاء ورجال الدين، قد احتفظت بمواقع بارزة داخل المجتمع وذلك ضمن اطار التدرج الاجتماعي الشديد التعقيد، فأن القوى

كانت تميل الى جعل الامتيازات التي تنظمها طريقا لفائدة رجال البلاط على حساب التجار. ان اتسام تدخل الدولة بهذه السليبات هي التي دفعت بمجلس العموم في بريطانيا الى مواجهة الملك (جيمس) في القرن السادس عشر بالقول: ((كل الرعايا الاحرار قد ولدوا ولهم حق ممارسة صناعتهم بحرية)). ان هذا النقد لتدخل الدولة قد يصب، بلاشك، في الليبرالية، بقدر ما تمثل مجموعة من المبادئ، ولكنه لا يسجل، بأي حال من الاحوال، قيام الليبرالية من الناحية التاريخية، بسبب انعدام الاسباب الفعلية لوجودها. بكلمة اوضح ان السياسة التدخلية التي كانت تتبعها الدولة في هذا العهد كانت تمثل مرحلة في طريق الاقتصاد الفردي وفي طريق تحقيق الحرية الفردية. ان هذه السياسة كانت، بلاشك، تحكمية في طبيعتها. ولكن على الرغم من طبيعتها هذه كانت قد بقيت قائمة لوقت طويل، على الرغم من النقد الذي وجه اليها، لأن قيامها كان قد اقترن بوظيفة تاريخية شكلت اسباب وجودها، وطيلة قيامها ليس بالامكان الكلام عن وجود فعلي، خارج المبادئ الليبرالية. بكلمة اوضح ان الليبرالية سوف لا تظهر الا مع اختفاء السياسة التدخلية للدولة، وظهور نمط جديد من الاقتصاد يكرس الابعاد المختلفة لليبرالية. بكلمة اوضح ان هذا النمط الجديد من الاقتصاد سيوفر الاسباب اللازمة لظهور الليبرالية. فتأريخ عصر الليبرالية يبدأ مع ظهور هذا النمط الجديد من الاقتصاد الذي هو الاقتصاد الليبرالي. ولاشك ان ظهور الاقتصاد الليبرالي يرتبط بأسباب

الاجتماعية الجديدة، كالبرجوازية، كانت قد استطاعت ان تعزز مراكزها على المستوى الاجتماعي والسياسي، بعد ان سنحت لها فرصة تعزيز مراكزها على المستوى الاقتصادي، كما ان التحرك الاجتماعي والتداخل ما بين القوى الاجتماعية القديمة والقوى الاجتماعية الجديدة بات امرا مألوفاً، على المستوى العملي، على الرغم من استمرار التدرج الاجتماعي على المستوى القانوني. وعلى المستوى السياسي يتميز عصر الليبرالية بضعف تدخل الدولة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية. فالنشاطات الاقتصادية تركت الى الافراد لتمارس في حدود مصالحهم الخاصة. واذا كان التوازن ما بين القوى الاجتماعية طيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر قد سمح للدولة في ان تبدو كحكم يجد نفسه فوق هذه القوى الاجتماعية، وبالتالي سمح لها في ان تخفي طابعها الاقطاعي، فأن التطور الذي عرفته البرجوازية في عصر الليبرالية كان قد نمى من جلموحاتها ليس فقط الاقتصادية، وانما كذلك السياسية لتبدو بالتالي كقوة سياسية معارضة. وهكذا فأن الدولة كانت قد اضطرت على نزع القناع الذي اتخذته وهي تمارس دور الحكم، لتبدو بالتالي بصفتها دولة اقطاعية، تحتضن بعض المؤسسات.

وعلى المستوى الثقافي عرف عصر الليبرالية تيارات فكرية متنوعة بعد ان توالى ضعف الهيمنة الثقافة للكنيسة. ان التيارات الفكرية كانت تتنوع، بلاشك، بتنوع القوى الاجتماعية ولكن علينا

ان نضيف بأن أهمية هذه التيارات الفكرية المتنوعة كانت تتباين بتباين أهمية كل قوة من القوى الاجتماعية. فأذا كانت الثقافة الدينية بصيغتها الكنسية قد احتفظت بوجودها كثقافة تختص بها طبقنا رجال الدين والتبلاء، فإن مركز هذه الثقافة لم يعد بالقوة التي كان عليها قبل هذا العصر. فقد ظهرت ثقافة جديدة تتميز بطابعها العقلاني المتنور تختص بها طبقات أخرى كالبرجوازية مثلاً، وبقدر ما راحت هيمنة هذه الطبقات تتزايد على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، فإن أهمية هذه الثقافة الجديدة، بالقياس الى الثقافة القديمة، راحت تتزايد أكثر فأكثر. ان تزايد أهمية الثقافة الجديدة كان له مردوده على الثقافة القديمة نفسها. فتحت تأثيرها انتعشت في البلدان البروتستنتية النزعات الصوفية، وتحت تأثيرها ظهرت النزعات الدينية الهرطقية. ان الثقافة الجديدة بطابعها العقلاني المتنور فتحت الطريق امام تطور الكثير من المعارف، فقد تطورت العلوم الطبيعية لاسيما في ميدان الكهرباء والمغناطيس والكيمياء، فلمع اسم (كالفاني) و (فولتا) و (لافوازييه)، كما تطورت العلوم الانسانية لاسيما في ميدان علم النفس التجريبي والاخلاق والتاريخ فلمع اسم (لوك) و (كوندياك) و (هلفسيوس) و (فولتير).

ان عصر الليبرالية، بواقعه الفعلي، وبأطواره التاريخية، وبخصائصه المختلفة، كان قد افرز فكراً سياسياً متميزاً، سنحاول متابعته في هذا القسم.

الفصل الاول الليبرالية الرائدة

في هذا الفصل سنحاول متابعة الفكر السياسي لدى الرعيل الاول من المفكرين الذين اعتمدوا الليبرالية اساسا في تفكيرهم. ومما تجدر الاشارة اليه هو ان الفكر السياسي لدى هؤلاء لم يظهر بشكله الخالص، وانما ظهر بالاحرى من خلال منتظمات فكرية متكاملة، ولكن متباينة في طبيعتها. وهكذا فأنا في هذا الفصل سنحاول متابعة الفكر السياسي الذي تمخض عنه منتظم فكري فلسفي مثله (جون لوك) كما سنحاول متابعة الفكر السياسي الذي تمخض عنه منتظم فكري اخر مثله (مونتسكيو) واخر مثله (فولتير).

المبحث الاول : جون لوك.

لقد كانت فلسفة (جون لوك) (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، في الاصل، فلسفة مادية في جوهرها، على الرغم من التنازلات التي قدمتها للاهوت، اذ كانت تقوم على المباديء المستخلصة من تجربة الحواس، وبالتالي فهي ترفض المعرفة الفطرية. فقد اكد (لوك) في كتابه ((مقالة في الفهم الانساني))، اننا نستطيع ان نفسر المعرفة كلها التي يجنيها الذهن البشري في حدود الاحساس والحدس والبرهان. فمعرفة فطرية بعد ذلك غير ذات جدوى)) ان فلسفة

(لوك) بمضمونها هذا كانت قد تضمنت نقدا للروح التقليدية والقول بالخوارق، كما تضمنت في نفس الوقت اضعافا لثقة التجار وباقي الفئات الاجتماعية بالارستقراطية وسلطتها السياسية القائمة، بقدر ما كانت هذه تعتمد في وجودها على هذه الروح التقليدية وهذه الخوارق.

ولد (جون لوك) في عائلة متدينة بيوريتانية وكان والده محاميا، غير ان (لوك) لم يشأ ان يقلد والده في مهنته، اذ استقر عزمه على دراسة الطب، ولذلك فقد عكف على البحث في العلوم المرتبطة به، وقد هيا له ذلك الاتصال بالكثير من علماء الفيزياء والكيمياء الذين اشتهروا بنزعتهم التجريبية. غير ان (لوك) لم يجعل من الطب مهنة دائمة، اذ سرعان ما امتدت اهتماماته الى الميدان السياسي والاجتماعي. وقد قادت به هذه الاهتمامات الى توثيق علاقته باللورد (شافتسبري) فألتحق في خدمته طبيبا للأسرة وسكرتيرا خاصا له ومعلما لأولاده، في الوقت الذي كان فيه هذا اللورد يمارس نشاطه البارز في الميدان السياسي كأحد قادة حزب ((الويج)) كما ان هذه الاهتمامات سوف تقود بـ (لوك) نحو الانتماء الى هذا الحزب. ولما افل نجم اللورد (شافتسبري) في الميدان السياسي سنة ١٦٧٣ اختار (لوك) طريق العزلة. غير ان ذلك لم ينجح من مضايقة الحكومة فأختار النزوح الى فرنسا سنة ١٦٧٥ حيث قضى هناك اربعة سنوات ليعود عام ١٦٧٩ الى لندن، ليجد الحزب الذي ينتمي اليه يتزعم المعارضة بزعامة (شافتسبري)

ضد عائلة (آل ستيوارت) الملكية. وجوكم (شافتسبري) بتهمة الخيانة سنة ١٦٨١، وكان ذلك عاملاً حاسماً في خضوع (لوك) لوطأة الاضطهاد، مما حدا به الى الرحيل الى هولندا ليلتحق بـ (شافتسبري) الذي كان قد فر اليها من قبل علي اثر اخلاء سبيله. وقد دامت اقامته هناك مايزيد على خمسة سنوات، وضع اثناءها الكثير من مؤلفاته لاسيما كتابه ((رسالة في التسامح الديني))، هذا في نفس الوقت الذي كان يمارس فيه عمله السياسي في اعداد الخطة لتنصيب عائلة (وليام اورانج) على عرش انكلترا. ونضجت الخطة سنة ١٦٨٧ وانجزت بثورة ١٦٨٨ وعاد (لوك) الى بلده سنة ١٦٨٩ في صحبة اميرة (اورانج) التي أصبحت بعد ذلح الملكة (ماري) وكان يحمل في حقيبتة، بالاضافة الى امتعته الخاصة، نسخة من مسودة كتابه ((مقالتان في الحكومة المدنية)) الذي ستهياً له فرصة الصدور عام ١٦٩٠ الى جانب كتابه ((مقالة في الفهم الانساني))

بمجرد ثورة الملكة الماريا
سنة ١٦٨٨
مقالتان في الحكومة المدنية

ان (لوك) هو بحق، فيلسوف ثورة ١٦٨٨ وكتابته ((مقالتان في الحكومة المدنية)) مكرس، في الاصل، للتنظير لمبادئ الثورة. فلا غرابة ان نجده يبدأ كتابه هذا يدحض كل الافكار التي لا تتناسب مع هذه المبادئ. فالمقالة الاولى مخصصة لدحض افكار (روبرت فيلمر) التي كان قد ثبتها في كتابه ((باترياركا، او السلطة الطبيعية للملوك)) على اعتبار انها لا تتوافق مع مبادئ هذه الثورة. ان (روبرت فيلمر) كان قد اختير في عهد (آل ستيوارت) ومن

قبل الملك (شارل الاول) على وجه التحديد، لمنصب فارس. وفي عهد هذا الملك واعتزازا به كان (فيلمر) قد وضع كتابه الآنف الذكر ليكرسه للدفاع عن السلطة الملكية في طابعها المطلق. وقد لخص (لوك) مضمون هذا الكتاب بقوله انه ينتهي الى التأكيد بأن ((كل حكم لابد ان يكون حكما ملكيا مطلقا))، وأنه ((لا يوجد هنالك انسان وقد ولد حرا.)) ويقول (لوك) : ((في العصر الاخير ظهر جيل من الرجال ممن راحوا يغازلون الامراء عن طريق فكرة تقضي بأن هؤلاء يملكون حقا مقدسا في السلطة المطلقة، وبالتالي فيمقدورهم ان يتخلوا عن الدستور الذي بموجبه قامت هذه السلطة، وبموجبه يتم الحكم، لترك لهم السلطان في ان يؤتوا ما يرغبون فيه. ان مثل هذا المذهب ينتهي الى انكار حق الانسان في الحرية الطبيعية)). ان (لوك) في هذا النص كان يشير في الواقع الى (فيلمر) الذي كان قد ذهب الى التأكيد بأن اصدار القوانين عمل يختص به الملك، وهذه القوانين لاتعبر الا عن ارادته الخاصة، وعلى هذا فهولا يخضع في هذا المجال لأية رقابة بشرية مهما كان نوعها، واكثر من هذا هو لايتقيد بالقوانين السابقة التي وضعها الاجداد، بل لا يخضع حتى للقوانين التي تم وضعها من قبله. و (فيلمر) يرد على كل دعوى تميل الى القول بأن الانسان ولد وهو مزود بالحرية الخالصة المجردة من اي شكل من اشكال التقييد. ان الانسان ولد وهو في حضرة السلطة التي وهبها الله، اول ما وهبها، لآدم لتتحد في نهاية المطاف الى الملوك. ان

الانسان وهو يتعايش مع السلطة لايمكن ان يدعي لنفسه الحرية
الخالصة.

ولكي يبدو ان المنطلقات التي اعتمدها (فيلمر) كان قد عفى
عليها الزمن في الوقت الذي شكك فيه (لوك) بقيمتها ليقوم بالتالي
بدحضها. فأعدام الملك (شارل الاول) وانتصار ثورة (كروموويل)
ذات الاتجاهات الجمهورية كان قد قلل من قيمة هذه المنطلقات.
يضاف الى ذلك ان واقع انكلترة في هذه الفترة لم يكن يسمح
بالاخذ بهذه المنطلقات. ان انكلترة في هذه الفترة عرفت ثلاث قوى
اجتماعية فاعلة هي الملك والارستقراطية والبرجوازية. ولم تكن
العلاقات بين هذه القوى الاجتماعية ثابتة. ففي عهد (ادوارد
الرابع) ائتلف الملك والبرجوازية ضد الارستقراطية، ليأْتلف في
عهد لاحق الملك والارستقراطية ضد البرجوازية. وفي سنة ١٦٨٨
اتحدت الارستقراطية والبرجوازية ضد الملك. والذي ترتب على
تذبذب العلاقات بين هذه القوى الاجتماعية الثلاثة هذه هو تأكيد
عدم قوة اي واحدة منها بمفردها. وبقدر ما يتعلق الامر بالملك فأن
هذا التذبذب اكد عدم قوته. فقد كان يبدو قويا او ضعيفا طبقا
للعلاقة التي تربطه بالقوتين الاجتماعيتين الآخريتين، وطبقا لضعف
او قوة القوة الاجتماعية التي يتحالف معها. ان هذا الواقع الذي
كان عليه الملك كان قد أضعف من قيمة المنطلقات التي تمسك
بها (فيلمر) في تنظيره للسلطة الملكية المطلقة التي تقوم على
الحق الالهي وتنكر للحرية الخالصة للأفراد. فكان بالتالي من

السهل على (لوك) ان يتصدى لها بالتجريح، وهذا ما فعله وهو يعيش اجواء عودة الملكية على اثر ((الثورة العظيمة)) عام ١٦٨٨ التي كانت مشحونة، بلاشك بذكريات ثورة (كرومويل) التي هزت الملكية هذا عنيفا.

ولكن لا بد من الاشارة الى ان التصدي للمنطقات التي اعتمدها (فيلمر) كان قد شكل، بالنسبة بـ (لوك)، المناسبة ليقوم بوضع صياغات فكرية سياسية عامة تتعلق بحالة الطبيعة، والعقد الاجتماعي، ونشوء المجتمع المدني وموقع الفرد فيه بالاضافة الى العلاقة بين السلطات داخله.

اولا : حالة الطبيعة.

لقد شكلت حالة الطبيعة جزءا من الرصيد الفكري الذي كونه (لوك) في مجرى حياته الفكرية. وقد تلمسها عبر التأثيرات التي خضع لها. فقد تلمسها عبر قراءاته لمؤلفات (كروشيوس) و (بفندورف)، كما تلمسها عبر تعامله المتميز مع مؤلفات (هوبس). وحالة الطبيعة شكلت منطلقا لمدرسة القانون الطبيعي التي عرفت انتشارا واسعا في انكلترا في اعقاب ثورة (كرومويل) لاسيما على يد البيوريتانيين الذي كان لهم دور بارز في هذه الثورة. ان قناعتنا تنصرف الى ان (لوك) تعايش مع حالة الطبيعة عبر كتابات (هوك) بعد ان كان هذا الاخير قد اضى عليها غلافا لاهوتيا. فقد قرأ (لوك) كتاب (هوك) الشهير ((السياسة الكنسية))، وعمل له

ملخصا في يومياته، وقد شكلت بعض فقراته مناسبة لتفلسف (لوك) لاسيما في المقالة الثانية من كتابه ((مقالتان في الحكومة المدنية)) حيث اقتبس منه قرابة ستة عشر مقطعاً، على حد تأكيد (بيتر لاسلت)

ان (لوك) سيستعير من (هوبس) اسلحته في تصور حالة الطبيعة من اجل ان يستخدمها هذه المرة، على خلاف (هوبس)، لمصلحة الحرية الفردية. ان حالة الطبيعة من الممكن ان تكون حالة حرب، كما من الممكن ان يكون العقد الاجتماعي بمثابة نوع من الاستسلام الذي تنتهي اليه هذه الحرب، ليقود بالتالي الى نوع من الحكم المطلق. ان هذا ما تمسك به (هوبس) كما رأينا من قبل. ولكن بالمقابل فإنه حالة الطبيعة من الممكن ان تكون حالة سلام، ليكون العقد الاجتماعي، في مثل هذه الحالة، بمثابة اتفاق محدود اشتراطي وقابل، بخصائصه هذه، لأن يقود نحو الحرية. وهذا ما اخذ به (لوك)

و (لوك) يعرف حالة الطبيعة بأنها حالة المخلوقات التي لم تكن قد عرفت بعد المجتمع المدني حتى في شكله الاولي. وفي ظل هذه الحالة يكون الناس احرارا متساوين ويحملون في اعماقهم نور العقل الذي يسمح لهم في تلمس القانون الطبيعي، وفي مطابقة سلوكهم مع متطلباته.

وهكذا نرى ان حالة الطبيعة تدفع بنا الى تصور وضع يسود فيه السلام التام، ومجتمع بدون مؤسسات سياسية ان حالة الطبيعة

ستبدو بصفقتها حالة الحرية التامة وكذلك حالة المساواة. ولكن حالة الطبيعة هي ((ليست حالة اباحة. لاشك ان الانسان وهو يعيش في ظل حالة الطبيعة يمتلك الحرية المطلقة في التصرف بشخصه وبأمواله. ولكن، في نفس الوقت، لا يملك، مع ذلك، الحرية في تحطيم ذاته، ولا في تحطيم اي مخلوق، الا في حالة الاستعمال الذي يستهدف الحفاظ على النفس. ان حالة الطبيعة يحكمها القانون الطبيعي الذي يلزم كل واحد. والعقل الذي يختلط مع هذا القانون يعلم كل الناس، اذا ما شاؤوا اللجوء اليه، انه طالما كان الناس متساوين ومتمتعين بالاستقلال ينبغي ان لا يوقع احد الضرر بالآخر في حياته، وفي صحته، وفي حرته او في امواله. ان كل واحد يتمسك بالحفاظ على ذاته وبعدم ترك موقعه هذا اراديا. ولنفس السبب ينبغي عليه، طالما ان ذلك لا يضر في مسعاه للحفاظ على ذاته، ان يعمل، بقدر ما يستطيع، من اجل حماية الناس الآخرين. كما ينبغي عليه، ما لم يكن ذلك من اجل تحقيق العدالة تجاه مذنب، ان لا يزهق او يتلف الحياة او ما يرتبط بالحفاظ على الحياة، سواء تعلق الامر بحرية شخص آخر او صحته او اعضائه او امواله.))

ان هذا النص يلخص لنا في الواقع الالتزامات الطبيعية، وهو يشكل، على حد قول (روجه لافروس) متنا قانونيا موجزا خاص بالحياة الاجتماعية، بموجبه ينبغي على الفرد، ليس فقط ان يتحاشى ايقاع الاذى، وانما كذلك ان يحقق الخير لجيرانه. ان (لوك) يبدو

كما لو انه تمثل مجتمعه الطبيعي في شكل حياة مشتركة ما بين
اناس طبيين لا يمتلكون حاجة لأكره الدولة من اجل ان يطابقوا
سلوكهم مع قواعد قانون غير مكتوب، ولكنه ماثل بالنسبة لكل
العقول المقدسة منها وغير المقدسة. ان هذا القانون من الممكن
ان يكون مماثلا الى حد يبعد لما جرى الانكليز على تسميته
((بالقواعد المطردة Common Law)). وهو قانون عام، لا يتجاوز
كونه، من الناحية التاريخية، التقليد القانوني للشعب البريطاني،
ولكنه، في نفس الوقت جرى على ان يتماثل مع القانون الطبيعي
منذ ان ظهرت التعليقات الحماسية التي اوحى بها بالنسبة لبعض
القانونيين. وهكذا نجد انفسنا عند المصدر النظري للبرالية، حيث
ان أسبقية المجتمع واستقلالته النسبية بالقياس الى الدولة يعنيان
ان الاول بمقدوره ان يتولى الامر بدون الثانية، كما يعنيان، اكثر
من ذلك، ان نشاطات الاول تتمتع، بالنسبة لأي منتظم تنظيمي،
بأهمية وقيمة تفوقان أهمية وقيمة نشاطات الثانية. ان اولوية
المبادرات والتجمعات الخاصة هي جوهر الفلسفة الليبرالية.

ان هذه الحقيقة تتجلى بأكثر وضوح اذا ما تم الانتقال من
ميدان الالتزامات الى ميدان الحقوق. فالالتزامات الآتية الذكر من
الممكن ان تقلب لتتحول الى ((حق)) او ((قدرة)) في حماية
الفرد لحياته وحرية وامواله، وفي حماية الحياة والحرية والاموال
لدى الآخر. وبهذا الشكل يتجلى الوجه الفردي لفكر (لوك). فقد
كتب هذا الاخير قائلا: ((لقد اثبتنا ان الانسان بالولادة، يشارك كل

واحد من اشباهه في نفس الحق في الحرية المطلقة والمتعة التي لا حدود لها، والمزايا والامتيازات التي يقررها القانون الطبيعي، فهو يملك بالطبيعة الحق في حماية ما هو خاص به، اي حريته وامواله ضد كل اشكال عدم العدالة والاساءة الى الناس الآخرين. وهو بمقدوره ان يقاضي ويعاقب الاعتداءات الصادرة عن هؤلاء ضد هذا القانون، وذلك طبقا للخطورة التي تعزى لأخطائهم. وعند الحاجة يمكن ايقاع الموت بهم، وذلك عندما يتعلق الامر بجريمة على درجة عالية من الجسامة بحيث تقتضي مثل هذا العقاب)) ولاشك ان (لوك) يؤكد هنا، بشكل صريح وواضح، على الحقوق الفردية التي ستحتضنها، في وقت لاحق، اعلانات حقوق الانسان.

ثانيا : العقد الاجتماعي ونشوء المجتمع المدني.

((ان حالة الطبيعة هي ليست الفردوس الارضي، ومبادئ القانون الطبيعي ليست من النضاعة والبداهة، بحيث لاتجنح الميول الشريرة بالناس عن جادة الصواب)) هكذا كان يعتقد (لوك) على جد تعبير الدكتور (محمد فتحي الشنيطي). ان قلة عدد السكان بالقياس الى اتساع رقعة الارض المتاحة للأستغلال، كما كان الحال بالنسبة للقارة الامريكية، كان كفيلا في ضمان الاستقرار والسلام في المجتمع في حالته الطبيعية، وبالتالي تجنب جنوح الناس عن طريق الصواب. كما كان من الممكن تجنب ذلك لو ان

الاسرة الابوية التي تنتقل بقطعانها من مرعى الى آخر دون ان تستقر في مكان بالذات ودون ان تملك ارضا ما، قد اتخذت نموذجا. كما كان من الممكن تجنب ذلك لو ان كل شخص يكتسب ما يستطيع ان يمارس عليه عمله دون ان تكون له مصلحة في ان يعمل بدرجة اكبر مما تتطلبه حاجاته، ودون ان يخاطر اي شخص آخر بأفترقاد ارض يمكن استثمارها لأشباع حاجاته. ففي جميع الحالات الآتية الذكر لم تكن المنازعات ما بين الافراد بصدد ملكياتهم لتصل حدا يتهدد السلام والامن. ما دام من الميسور للجميع ان يقرروا بنية طيبة بمساحة الارض التي استطاع كل شخص ان يمتلكها.

ولكن حالة الطبيعة بواقعها هذا لم تستمر. فالتطور الاقتصادي في المجتمع في حالته الطبيعية نجم عنه تعقد العلاقات الاجتماعية وانظماس العدالة والاستقلال الملازمين لحالة الطبيعة والحافظين للسلام والامن. ويرجع (لوك) هذا التطور الاقتصادي الى استعمال العملة. فمع ظهورها بات الانسان يميل الى تملك اموال تفوق حاجاته. وقبل هذا كان الانسان يجد نفسه محددا بعدة اعتبارات فيما يتعلق بميله الى التملك. منها عدم امكانية الحفاظ على ما يزيد عن حاجاته الاستهلاكية. وبالتالي عدم جدوى القيام بعمل ينتهي الى مثل هذه النتيجة. ولكن مع ظهور العملة اصبح ذلك ممكنا. وبسبب من ذلك فأُن حالة عدم المساواة اذا كانت في البداية ضئيلة، فأُنْها راحت تتنامى. ويلخص (لوك) النتائج التي

ترتبت على ظهور العملة فيشير الى ((تزايد ندرة الارض وارتفاع قيمتها.)) ومن هنا ثار الحقد عند من يملكون قدرا اقل والخوف عند من يملكون قدرا اعظم، وبالتالي دب الشقاق وعمت الفرقة واختفى السلام والامن. ولعل عاملا مهما كان قد ساعد على ذلك، الا وهو تمسك الافراد بحقوقهم في دفع الاذى عن النفس، ومعاينة من يحاول الاساءة. ويستفاد من ذلك ان كل فرد يجد نفسه قاضيا في قضيته، بل وفي قضية المجتمع الانساني بأسره.. هكذا يمكن القول ان ما كان سائدا في حالة الطبيعة، مع هذه التطورات الاقتصادية التي عرفتها، هو ما يسمى بالعدالة الخاصة التي لم تكن لتمثل سوى رد فعل الضحية او اقاربه او اصدقائه. ولكن اللجوء الى العدالة الخاصة كان قد زاد من اختفاء السلام والامن.

ان (لوك) وجد انه كان من الضروري، لوضع حد لأختفاء السلام والامن، ان يصار الى ايقاف الحق الفردي في ايقاع العقاب الخاص. بكلمة اوضح ان (لوك) رأى ضرورة وضع حد للعدالة الخاصة. فمما لاشك فيه ان التفسير الشخصي للقانون الطبيعي، الذي كان يتم من قبل كل من يعنيه الامر، كان يقود الى الكثير من التعسف. وهكذا فإن الانسان الما قبل - سياسي كان قد استشعر الحاجة الى اشياء ثلاث : قانون وضعي واضح ومحدد، قاضي غير متحيز من اجل تطبيق هذا القانون، وقوة جماعية قادرة على ان تفرض احترام الحكم الصادر عن القاضي. ان هذا ما كان يحتاجه الانسان الما قبل - سياسي، ولم يكن بحاجة الى اكثر من ذلك.

بكلمة اوضح ان ما كان يحتاج اليه هو التضحية بحقه في اصدار الحكم، ولكن ليس الى اكثر من ذلك. ان حقه في حماية حياته وحرية وامواله، ينبغي ان يبقى متكاملا دون ان يمس، مهما كانت النتائج. والا فان الفرد سوف يهجر واحدا من حرياته، وانما حريته الشخصية نفسها، وسبب وجوده. فأنا ارغب في ان اكون مواطنا من اجل تحسين شروط وجودي، فأذا ما سمحت الدولة لنفسها، من باب الصدقة، في ان تسيء لها، فأني سوف ابقى في حالة الطبيعة او اعود اليها. وقد اكد (لوك) بهذا الصدد قائلا: (٠) ان الغاية الاساسية التي يستهدفها الناس من وراء اقامة الدولة والخضوع لحكومة، هو حماية ذاتيتهم الخاصة)) اي حماية حقوقهم، الاساسية.

ومن اجل بلوغ هذه النتيجة يصار الى طريقة تعاقدية وكتب (لوك) بهذا الخصوص قائلا: ((ان الطريقة الوحيدة، بالنسبة لأي واحد، من اجل ان يتنازل عن حريته الطبيعية، يتحمل التزامات المجتمع المدني هي ان يتفاهم مع آخرين لغرض التجمع وتشكيل جماعة مكرسة من اجل ان تجلب لهم جميعا الرفاه والامن والسلام، ضمن اطار التمتع المضمون بأموالهم، مع توفير افضل حماية ضد اعتداءات اولئك الذين لم ينتموا الى هذه الجماعة)). ان هذه الجماعة ستمثل بلاشك الدولة، غير ان سلطة الدولة في نظر (لوك) تأتي عن مصدر وحيد هو حاصل تنازل الافراد عن حق محدد بالذات هو الحق في ايقاع العقاب الخاص لتحركاته الدولة

لنفسها. ويترتب على ذلك ان الدولة لا تستطيع ان تمتد بنفوذها الى خارج ما هو ضروري من اجل تحقيق اهداف المجتمع في ضمان العقاب العام، كيما تتوفر امكانية افضل امام الافراد في ضمان الامن والسلام، وبالتالي التمتع بالحقوق الفردية. وبالنتيجة فأن قيام الدولة، بموجب العقد الاجتماعي، ليس من شأنه ان يعدم الحريات الفردية التي كانت قائمة في حالة الطبيعة، ذلك لأنه لا يقترن الا بالتخلي عن حق واحد فقط الا وهو الحق في ايقاع العقاب الخاص الذي كان سائدا في حالة الطبيعة، وذلك من اجل ضمان التمتع بكافة الحقوق الاخرى. وهكذا فأن (لوك) اذا كان يسلم بأن قيام الدولة بموجب العقد الاجتماعي، يقترن بوجود سلطة اكراه عامة مستقلة عن سلطة كل فرد ومتميزة عنها ومتفوقة عليها، ومتمتعة بالسمو بالقياس اليها، فأن هذه السلطة لا تتجاوز حدود ممارسة العقاب العام من اجل ضمان السلام وبالتالي تهئية الفرصة المناسبة للتمتع الفعلي بكافة الحقوق. ان (هارولد لاسكي) كان قد لخص فكرة (لوك) بهذا الخصوص، عندما قال: ((ان الدولة لديه تبدو بصفتها شركة ذات مسؤولية محدودة)) ويعلق (مارسيل برلو) على تكييف (لاسكي) لسلطة الدولة لدى (لوك) فيقول: ((ان الدولة لدى (لوك) تبدو بصفتها شركة ذات مساهمة محدودة))

وهكذا نرى ان (لوك) لم يقم القطيعة ما بين الانسان الطبيعي والانسان المدني. ان الثاني يحتفظ بحقوق الاول، عدا حق ايقاع

العقاب الخاص، وهو بمقدوره ان يتشبث بها في شكل متناسب ضد ما يسمى ((بالسيادة)) التي تستهدف انكارها. ان هذه الاستمرارية التي تبدو ممكنة بسبب الخاصية المسالمة للمجتمع الطبيعي، كانت موضع انكار (هوبس)، ولكنها تبدو في الحقيقة التفسير التكنيكي للدولة الليبرالية، اي لنظام يسود فيه مفهوم الحد الفردي، حد الملكية الخاصة وحد الحياة الخاصة. وهو، في الواقع، حد تكونه حقوق الانسان.

ان (لوك) لم يستغ فكرة السيادة، وذلك لسببين : الاول هو انها تنتهي الى امكانية وجود ارادة فردية ذات سيادة. ان الملكية تمثل في نظره نظاما رائعا، ولكن فقط عندما يلتزم الملك بالتوقف عند حدود الوظائف التنفيذية والدبلوماسية التي ينبغي ان ينجزها تحت رقابة السلطة الاساسية، اي السلطة التشريعية التي تمثل تعبيرا مباشرا عن ارادة الشعب. ان الامير هو قاضي المجتمع. و (لوك)، طبقا للتقليد البريطاني، لا ينكر عليه ((امتيازاته)) او ((حقه في استعمال السلطة التي يمسك بها من اجل خير المجتمع، وذلك في الحالات العديدة التي لا يكون فيها القانون المدني دقيقا))، ولكن الامير يقوم بذلك ((لغاية ما تيسر امكانية دعوة السلطة التشريعية لتتدبر الامر)). ان الملكية تفترض الثقة العقلانية، والقابلة للنقض، للشعب تجاه عاهله. والسبب الثاني هو انه لا يمكن ان يكون الامر متعلقا بأرادة جماعية ذات سيادة، ذلك لأن النظام التمثيلي من الممكن الايضاء به عندما ينجز رسالته. ولكن ذلك

لا يعني ان البرلمان سيجد نفسه فوق القواعد المطلقة. ((فمهما كانت اليد التي تمسك بالحكم... الامير او مجلس الشيوخ بمقدورهما بالتأكد ان يمسكا بسلطة وضع القوانين اللازمة لتنظيم الحق في الملكية ما بين الرعايا، ولكنهما لا يستطيعان ان ينتزعا كلا او جزءا مما يعود الى الرعايا، دون رضا هؤلاء الاخيرين)) ان المشرع ليس بذئ سيادة، ان غايته الوحيدة تتلخص في الحفاظ على حقوق الانسان. وهكذا نرى انه اذا ما ابحنا لأنفسنا الكلام عن سيادة في فكر (لوك) فأنها سوف لن تكون الا سيادة الفرد التي يتم اللجوء اليها، من اجل الدفاع عن حقوقه، بالعودة الى الطبيعة، اي باللجوء الى الثورة، سواء كانت ضد الملك او ضد المشرع. بكلمة اخرى ان (لوك) جعل الثورة امراً ممكناً ومشروعاً من الناحية الطبيعية والعقلية عندما تتعدى سلطة ما على حقوق الانسان الطبيعية او تفشل في احترامها والمحافظة عليها، سواء تمثلت هذه السلطة بالحكومة او بالبرلمان.

ثالثا : العلاقة ما بين السلطات.

ولكن من اجل تحاشي مثل هذه النتيجة يمكن اللجوء الى تنظيم سياسي معين قادر على ضمان حقوق الافراد من اي اعتداء يرد عليها. وهذا التنظيم ينطلق من الاقرار بوجود سلطات ثلاثة : هي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، وترتبط هذه السلطات الثلاثة فيما بينها بعلاقة من نوع معين.

يقصد (لوك) بالسلطة التشريعية البرلمان الذي يضم ممثلين يختارهم الشعب، ويظنون، من حيث كونهم موضع ثقة مسؤولين امامه، ويحتفظ الشعب دائما بالسلطة العليا في حله وتغييره اذا ادرك انه يسلك سلوكا يتعارض مع المهمة التي اوكلت اليه. ولكن البرلمان يبقى في نظر (لوك) هو السلطة العليا. وهو يتمتع بهذه الصفة لأنه يمثل القوة المتحدة للجماعة، والجماعة عندما تكون جسدا واحدا سوف لن تكون لها الا قوة واحدة. والبرلمان يتم انتخابه من حين الى آخر عن طريق الاقتراع الشعبي، ووظيفته تتحدد بوضع القوانين التي يفترض تطابقها مع القوانين الطبيعية، وعدم مخالفتها لها بأي حال من الاحوال.

اما السلطة التنفيذية فيقصد بها (لوك) الحكومة وعلى رأسها الملك. واذا كان (لوك) قد جعل من السلطة التشريعية سلطة عليا، فإن السلطة التنفيذية ستبدو سلطة متأتية، وبالتالي فإنها ستكون بالضرورة اوطأ من الأولى. وهي تتميز عن هذه الاخيرة في انها لاتستطيع ان تضع القوانين، وانما تقوم بتنفيذ القوانين التي تضعها السلطة التشريعية، وهي بهذا المعنى تخضع للأخيرة. ولكن بالمقابل يلاحظ ان السلطة التنفيذية تتمتع باستقلال اوسع فيما يتعلق بالشؤون الخارجية، ذلك لأن هذه الشؤون تقلت في الجزء الاكبر من هيمنة القوانين الوضعية، ويجب ان تترك للمبادرة الحكيمة للحكومة ورجالها المختصين حتى يمارسونها بأكبر قدر من البراعة.

ولم تحظ السلطة القضائية بعناية (لوك)، اذ انه لم ينظر لها بأي شكل من الاشكال.

ان (لوك) كان حريصا على تحديد العلاقة بين هذه السلطات الثلاثة. فكان حريصا بالتالي، على ان لا يتم تنفيذ القوانين من قبل ذات الجهة التي تقوم بوضعها. ان هذا الحرص فسر من قبل البعض على انه ينتهي بـ (لوك) الى القول بالفصل ما بين السلطات الثلاثة. ولكن هذا التفسير لا يبدو سليما. ان (بيتر لاسلت) كان قد اكد بأن الفصل ما بين السلطات الثلاثة لم يذكر ابدا من قبل (لوك). فالسلطة القضائية لم تمثل بالنسبة له سلطة منفصلة، وانما هي بالاحرى الاختصاص العام للدولة، ولا يوجد هنالك ما يبرر وضعها بعيدا عن السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية. ان (لوك) كان قد اقر بضرورة ان يكون القاضي بعيدا عن التحيز ومجهزا بالاختصاص، ولكنه لم يشأ ان يجعل منه جهة متميزة. ان (لوك) نظر الى السلطة القضائية باعتبارها سلطة مختصة بشؤون معينة ويلحقها بالسلطة التنفيذية.

ان (لوك) يشارك في الحقيقة الرأي الذي كان سائدا والذي كان يقضي بموازنة سلطة الحكومة، وذلك عن طريق وضع عدة اجزاء منها في ايدي مختلفة اذ هو يتحدث عن ((موازنة سلطة الحكومة عن طريق وضع اجزائها المتعددة في ايدي مختلفة)) ان (لوك) كان قد تحدث عن طبيعة متميزة للسلطة التشريعية وطبيعة متميزة للسلطة التنفيذية وطبيعة متميزة للسلطة الفدرالية. واذا كان

قد فعل ذلك فإنه كان لغرض التمييز في الوظائف، ان لم تقل في الاسماء، التي تضطلع بها الدولة وهي تأخذ طريقها الى الوجود.

ولكن لم يدر في خلد ان يضع الحدود الفاصلة بينها ليتم الكلام عن فصل ما بين السلطات، بكلمة اوضح ان الذي شاءه (لوك) هو ان لا تكون هذه السلطات الثلاثة في يد واحدة، بعد ان تكون قد تميزت الواحدة عن الاخرى وظيفيا.

وقد اوضح (مارسيل برلو) موقف (لوك) هذا بجلاء عندما اكد انه منذ العهد الاغريقي ظهر عدد من علماء السياسة ممن ذهبوا الى ان السلطة تتخذ طرقا مختلفة في التعبير عن نفسها، وبالتالي فإن بنيتها من الممكن ان تتضمن عدة اصناف من الهيئات التي تمارس وظائف مختلفة. وهكذا نرى (ارسطو) في كتابه ((دستور اثينا)) يميز ما بين المناقشة والامر والعدالة. ولكن يبدو ان الفكرة لدى (لوك) كانت قد ذهبت الى ابعد من ذلك. فالسلطة، في نظره، تقسم من حيث الممارسة الى نشاطات ثلاثة تضمن التشريع والتنفيذ والفدرالية. فبالنسبة لـ (لوك) يوجد هنالك ثلاثة ميادين للعمل هي ميدان القانون، وميدان تطبيق القانون من قبل الادارة والقضاء وميدان العلاقات الدولية. ان (لوك) يرى بأن هنالك محذورا يهدد الحرية، وبالتالي يهدد الفرد في ان يكون كل اشكال العمل تحت تصرف نفس الاشخاص. ينبغي بأي ثمن فصل تحضير القوانين عن تنفيذها. ان سلطة عمل القوانين ينبغي، في نظره، ان

تعود الى البرلمان، وعلى العكس من ذلك، فأن عددا ضيقا من أعضاء المجتمع سيضطلعون بتنفيذها. ان السلطتين ستكونان مختلفتين في نفس الوقت، ذلك لأن البرلمان الذي يقوم بوضع القوانين لا يقوم بتنفيذها، وان منفذي القوانين سوف لا يوجدون في البرلمان الذي يقوم بوضعها. هذا فضلا عن ان البرلمان سوف لن يكون دائما، ان تحديد القاعدة ينبغي ان لا يختلط مع تطبيقها الذي هو من عمل سلطة مستمرة، ولكن بالمقابل فأن (لوك) لا يجد محذورا من ان تلحق العلاقات الدولية - السلطة الفدرالية - بالسلطة التنفيذية.

ولاشك ان (لوك) في هذه النقطة، مثلما هو الحال في النقاط الأخرى الآتية الذكر، كان قد وضع اسس الليبرالية السياسية، وعلى اساس من هذا نستطيع ان نتلمس التأثير الذي تركه على مجمل الفكر السياسي، وبشكل خاص على (مونتسكيو)، كما سنرى ذلك.

المبحث الثاني : مونتسكيو.

ينحدر (مونتسكيو) من عائلة نبيلة، وقد ولد عام (١٦٨٩) قريبا من مدينة (بورديو) في فرنسا. وتابع دراسته القانونية، ليصبح بعد ذلك مستشارا في برلمان (بورديو). ولكن خارج هذا العمل الوظيفي كانت تأخذه الرغبة في التأليف. فقد كان يقول: ((اني

امتلك هوس وضع كتب)). وقد كانت المذكرات العلمية التي قدمها الى اكااديمية (بوردو) بداية الطريق في اشباع هذا الهوس. وقد سار في هذا الطريق خطوة ابعد عندما وضع كتابه الاول ((رسائل فارسية)) (١٧٢١) ليثبت فيه، من خلال استعماله لحكاية خيالية تتضمن شخصيات واحداث شرقية، ان (الآداب تصنع دائما افضل المواطنين، وهي بذلك تتفوق على القوانين)). غير ان الناس يمتلكهم تعب ان يكونوا فضلاء، ولذلك فأن افضل الانظمة لا تدوم الا لوقت محدود. ويذهب (توشارد) وجماعته الى الاعتقاد بأن لا يوجد هنالك ما يحول دون التفكير في ان (مونتيكيو) كان قد وضع عبر هذه الحكاية الخيالية افضل ما عنده في ميدان الفلسفة السياسية.

ان النجاح الذي حققه هذا الكتاب قاد بمؤلفه الى الانتقال الى باريس لتستقبله صالوناتها الفكرية. كان بإمكان (مونتيكيو) ان يضع بعد ذلك الكثير من الكتب، كما فعل معاصروه، ولكن طموح مفكرنا كان اكبر من ذلك. لقد اطلق لنفسه عنان السفر، مستفيدا من ذلك ليقوم بمتابعة عادات واخلاق الشعوب، بالاضافة الى انظمة الحكم فيها. بعدها عاد ليحبس نفسه في قصر قرب (بوردو) ويبدأ عمله الفكري مستخلصا الدروس من مشاهداته التي كونها في البلدان التي قصدها اثناء سفره. وقد تمخض عمله الفكري هذا عن وضع كتاب معروف هو ((ملاحظات حول اسباب عظمة وتدهور الرومانيين)) وذلك عام (١٧٣٤). وبعد جهد استغرق قرابة عشرين

سنة وضع كتابه الشهير ((روح القوانين)) وذلك عام (١٧٤٨). وفي عام (١٧٥٠) يضع اضافة لهذا الكتاب ضمنها كتابا يحمل عنوان ((دفاع عن روح القوانين)). ولكن عمره آنذاك كان قد تجاوز الستين، ويبدو ان الجهد الذي بذله في التأليف كان قد استنفذ صحته. وفي عام ١٧٥٥ توفي (مونتسكيو) في باريس اثناء احدى سفراته المعتادة اليها.

اولا : المنهجية

لقد كان (مونتسكيو) مأخوذا بالرغبة العميقة في فهم الواقع، ولكن الواقع، اي واقع، يبدو في شكل تنوع بالغ لا حد له : تنوع في العادات، تنوع في التقاليد، تنوع في الافكار، تنوع في المؤسسات، تنوع في القوانين الخ... وكتب (بول هازار) في كتابه ((الفكر الاوربي في القرن الثامن عشر)) وهو يتابع موقف (مونتسكيو) من التعدد الشديد في القوانين، فقال: ((انه شعر بقلق زمانه، لأن المرء لم يكن يستطيع ان ينظر في كثرة القوانين، وعدم تجانسها، دون نوع من اليأس، وذلك كقوانين الرومان، وقوانين شعب ((الفرنجة)) في العصور الوسيطة، وقوانين افريقيا وآسيا، وقوانين العالم الجديد، والقوانين التي كانت تحكم منذ آلاف السنين حياة البشر الذي كانوا لا يزالون متوحشين. والقوانين التي تملي اليوم احكام محكمة لندن او برلمان باريس))

امام هذا التنوع البالغ الذي يتخذه الواقع ينبغي البحث عن

كل ما من شأنه ان يضمن التنسيق المتجانس. فكيف بالامكان
اكتشاف التنسيق المتجانس ؟

ان (مونتسكيو) كان يرى ان خارج فوضى المفارقات العابرة
التي قد تبدو كما لو انها الاسباب الحقيقية لوجود الوقائع، ينبغي
اكتشاف الاسباب الحقيقية الفعلية التي تمثل الاسباب العميقة
لوجود الوقائع. وهكذا فإنه كان قد كتب في كتابه ((ملاحظات
حول اسباب عظمة وتدهور الرومانيين)) قائلا : ((ليست الثروة
هي التي تحكم العالم... فهناك اسباب عامة، سواء كانت اخلاقية
او طبيعية، تفعل فعلها في كل مملكة. فترفع من مكانتها او تبقئها
ثابتة او تسقطها. ان كل الاحداث الطارئة تخضع لهذه الاسباب
العامة. واذا ما حدث ان صدفة، متمثلة بمعركة، اي بسبب خاص،
قد انت على نهاية دولة، فأن نجاح هذه الصدفة يرجع الى انه كان
يوجد هنالك سبب عام فرض ان تنتهي هذه الدولة عن طريق هذه
المعركة لوحدها. وبكلمة موجزة ان المسلك العام يجبر معه كل
الاحداث الطارئة الخاصة.)) وفي كتابه ((روح القوانين)) يقول
(مونتسكيو) : ((لم تكن (بولتافا) هي التي اضاعت (شارل الثاني
عشر) (يقصد (مونتسكيو) هنا الاشارة الى معركة بولتافا في
اوكرانيا التي خسر فيها ملك السويد الحرب ضد ملك روسيا عام
١٧٠٩). فلو لم يكن قد تحطم في هذا المكان، لكان من الممكن
ان يتحطم في مكان آخر)) على اعتبار ان اسبابا عامة غير هذه
المعركة، كانت قد توافرت لتحطمه، ولم تكن خسارته في هذه

الحرب الا تعبيراً عن هذه الاسباب العامة. وربما يمكن تلخيص افكار (مونتسكيو) في هذا المجال بالقول بأن وراء الاحداث الظاهرية ينبغي تلمس الاسباب العامة الفعلية والعميقة، على اعتبار انها هي التي تصلح في التفسير.

ليس هذا فقط وانما يلاحظ (مونتسكيو) ان المرء بمقدوره ان ينظم التنوع البالغ في الاخلاق والعادات والتقاليد والمؤسسات والقوانين في نماذج ذات عدد صغير. فما بين التنوع الذي لا نهاية له هنالك صيغة وسيطة يمكن ضمانها عن طريق نماذج محددة. ومثل هذه النماذج يمكن بلوغها اذا ما تم الاعتقاد بأن نوعاً من النظامية تحيكم الفرد وتحكم حريته. ان مقدمة كتابه ((روح القوانين)) تكشف عن هذه الفكرة الاساسية، فهو يقول : ((لقد تفحصت اولاً الناس، وقد توصلت الى الاعتقاد بأنه في خضم هذا التنوع البالغ الذي لا نهاية له في القوانين والاخلاق لم يكن هؤلاء الناس مسيرين فقط بموجب اهوائهم)) وهكذا يبدو ان وجود هذه النظامية التي تنتهي الى اذابة الاجزاء في الكل، لا تطرح على (مونتسكيو) اية مشكلة، طالما انها تمثل مسلمة ثابتة، ولذا فإنه يتجاوزها لمتابعة طبيعتها. بكلمة اوضح ان الامر لا يتعلق بأثبات هذه النظامية، وانما يتعلق بالاحرى بتحديد ما اذا كانت نظامية اخلاقية او نظامية طبيعية.

في بداية كتابه ((روح القوانين)) يبدو (مونتسكيو) وقد اتخذ جانب (لوك) وانصار القانون الطبيعي، ليستخلص من حالة الطبيعة

مجموعة من القوانين الطبيعية، لتكون مصدر الالتزام الاخلاقي والاجتماعي والسياسي، ومصدر كل شرعية. ((ان الكائنات المتميزة الذكية بمقدورها ان تمتلك قوانين كانت قد وضعت، ولكنها تمتلك في نفس الوقت قوانين اخرى لم توضع. فقبل ان توجد الكائنات الذكية كان وجودها ممكنا، وكانت تمتلك علاقات ممكنة، وبالتالي قوانين ممكنة. فقبل ان تمتلك قوانين موضوعة، كانت هنالك علاقات عدالة ممكنة. ان القول بعدم وجود ما هو عادل او غير عادل الا في حدود ما تأمر به او تقتضيه القوانين الموضوعة سوف يعني انه قبل ان ترسم الدائرة كانت انصاف اقطارها غير متساوية.))

والقوانين في نظر (مونتسكيو) تبدو بصفاتها ((العلاقات الضرورية التي تأتي عن طبيعة الاشياء. ان الطبيعة الانسانية وطبيعة الاشياء تفترضان، اذن، في المقام الاول نظاما شموليا، اي ((نموذجيا))

ولكن (مونتسكيو) لا يتوقف عند حدود مفهوم الطبيعة في ضمان النظامية، فهو يتلمسها كذلك في الظواهر الثابتة. ان النظامية تبقى مسيطرة في الوقت الذي يغازل فيه (مونتسكيو) التفسير القائم على الحتمية الميكانيكية، وذلك من خلال نظريته في السببية الطبيعية (المناخ، الارض الخ... الاقتصاد) التي يفسر بموجبها سيكولوجية الناس، وانظمتهم السياسية، وتاريخهم وحضارتهم. فالبرودة، مثلا، اذا ما لامست الالياف العصبية فأنها تولد الطاقة، والقوة التي

تتمخض عنها الثقة بالنفس، والشجاعة وشدة القلب، والحشمة،
وطهارة النفس. ان البرودة من شأنها ان تخلق نموذجا من الانسان
الخشن والعنيف، نموذج الجيش في الانظمة العسكرية، وفي
الغزوات العظمى الواسعة الخ... ويبدو ان الاسباب الطبيعية
تسيطر على الحتمية الاخلاقية للقانون الطبيعي.

وقد اوضح (بول هازار) الدور الذي تلعبه هذه الاسباب الطبيعية
لدى (مونتسكيو) من خلال اشارته الى دورها بالنسبة للقانون،
فقال : ((ان اي قانون، مهما بدا خاضعا للهوى المائل - يقتضى
دائما علاقة ما، لأن اي قانون هو متعلق بالشعب الذي انشيء له،
اي بالحكومة، وبطبيعة البلد، ومناخه، وبخاصية الارض، وبنوع
حياة السكان، ودينهم وثروتهم وعددهم وطباعهم وطرائقهم
وتجارتهم، وفوق ذلك فأن للقوانين علائق، فيما بينها، ولها علائق
بأصولها، وبغاية المشرع. كيف تأسست تلك العلاقة؟ انها نتيجة
لطبيعة الكائن، وهي تتجه من كائن معين الى مظاهر وجوده. فمن
حيث ان العالم المادي موجود، فأنه توجد قوانين تتفق مع طبيعته
المادية. ومن حيث انه يوجد ملك فأنه توجد قوانين تتفق مع
طبيعته الملائكية، ومن حيث ان الحيوانات موجودة فأنه توجد
قوانين تتفق مع طبيعته الحيوانية، بل ان اللاهوت نفسه له قوانينه،
لأن الاله له علاقة بالكون كخالق وكحافظ، وهو يعمل حسب هذه
القواعد لأنه يعرفها، وهو يعرفها لأنه صنعها، وقد صنعها لأن لها
علاقة بحكمته وقدرته.))

ان هذه الحتمية الميكانيكية التي تحكم العلاقة السببية هي التي تضمن النظامية في الوقائع وتقلل، الى القدر الممكن، من تنوعها البالغ. لقد كتب (مونتسكيو) بهذا الصدد قائلا: ((لقد وضعت المباديء، وقد رأيت الحالات الخاصة تخضع لها من ذاتها، وان توارى الشعوب كلها ما هي الا نتيجة لها، وان كل قانون خاص يرتبط بقانون آخر، او يرتبط بقانون آخر اكثر عمومية.)) وهكذا فإنه يبدو من الممكن ان نتجاوز التنوع البالغ الذي نشهده في العادات، مثلا، بطريقتين : اولا، بالعودة الى الاسباب الفعلية المسؤولة عن هذه العادات، ومن جهة اخرى، بأستخلاص مبادئ او نماذج تشكل مستوى وسيطا ما بين التنوع البالغ، غير المتجانس، والوحدة المطلقة. وبكلمة موجزة يمكن القول بأن الصيرورة تصبح مدركة عندما يتم ادراك الاسباب العميقة التي تحكم المسلك العام للأحداث، كما يتم جعل التنوع البالغ مدركا عندما يتم تنظيمه داخل عدد ضيق من النماذج.

ثانيا : الحرية السياسية

سبق ان لاحظنا (مونتسكيو) وهو يتحدث عن ((العلائق الضرورية التي تنبثق من طبيعة الاشياء.)). ويعلق (بول هازار) على هذه لفقرة بالقول : ((ان كلمة ضرورة، كلمة خطيرة، معناها انه توجد بين مناخ معين وفرد معين علاقة لايمكن محوها. وان الفرد سيكون هو ما يتطلبه الوضع الجغرافي، وطبيعة الارض

وسطحها ومنتجاتها والسما والريح، اي ان الصميني سيكون هو من يتطلبه المناخ الصيني، ولن يغير احد الصينيين ولا الافريقيين ولا الامريكيين ولا اي احد من سكان عالمنا، ولا القمر ولا الشمس ولا المجرة. وليست هذه هي الضرورة الوحيدة، انها ليست سوى واحدة من تلك الضرورات التي لاتحصى، والتي تنوء علينا.)) ان شعوب الشمال نشيطة بينما شعوب الجنوب رخوة. وتلك مسألة الياف. وهذه الاخيرة تتنوع بفعل البرد او الحر، اي ان الهواء البارد يقلص اطراف الياف جسمنا، وذلك يزيـد في قوتها ويساعد على عودة الدم من الاطراف الى القلب، وهو يقلل من طول تلك الالياف، وعن طريق ذلك هو يزيـد ايضا من قوتها. وان الهواء الحار، على الضد من ذلك، يحدث ارتخاء في اطراف الالياف ويطيـلها، واذن فهو يقلل من قوتها ومقدرتها على العمل... وهذا هو السبب في ان الشرقيين يتميزون بالرخاوة وخاضعون للسلطة الاستبدادية، بينما الشماليون هم دائما اقوياء ونشطاء

وفي ظل هذه الضرورات المتعددة التي تقتضيها حتمية (مونتسكيو) الميكانيكية، سيجد الفرد نفسه وقد قيد الى درجة تصبح فيها حريته وقد خضعت لقدر اعمى. غير ان (مونتسكيو) شاء ان ينفي رغبته في الوصول الى مثل هذه النتيجة، اذ قال: ((ان الذين قالوا بأن قدرا اعمى هو الذي انتج كل النتائج التي نراها في العالم، انما قالوا بتناقض عظيم، اذ اي تناقض اعظم من ان قدرا اعمى يمكن ان ينتج كائنات عاقلة؟)). ان قدرا اعمى

لا يستطيع ان ينتج كل ذلك، ليكن هذا، ولكن حينئذ يعرض، في رأي (بول هازار) خطر آخر اذق من الاول، وهو محتوى في العبارة المجاورة التي يعارض بها (مونتسكيو) العبارة الاولى وهي: ((انه يوجد عقل اولي، وان القوانين هي العلائق التي توجد بينه وبين الكائنات المختلفة، وعلائق هذه الكائنات المتباينة فيما بينها... وعلى هذا النحو فأن الخلق الذي يبدو عملا تحكيميا يفترض قواعد غير متنوعة.)). كانت هذه الفكرة عزيزة على (مونتسكيو) وقد عبر عنها منذ ((الرسائل الفارسية)) واتخذ منها سندا لنظراته، ولكن هذه الفكرة تبقى تمثل لب الحتمية الميكانيكية التي لا بد من ان تفر الحرية من امامها.

و (مونتسكيو) يقر بنوع من الفرق البسيط ما بين العالم المادي والعالم الانساني. وهذا الفرق ربما يوحى لأول وهلة بأن (مونتسكيو) شاء من خلاله ان يقر بنوع من الحرية ليمتدع بها الانسان. ولكن هل اخذ بذلك فعلا؟. لقد اكد (مونتسكيو) قائلا: ((انه لايعوز العالم العقلي (الانساني) كثيرا ان يكون النظام سائدا فيه بدرجة سيادته في العالم المادي، ولو ان الاول له ايضا قوانين هي بطبيعتها غير متغيرة، الا انه لايتبعها على الدوام، كما يتبع العالم المادي قوانينه. والسبب في ذلك هو ان الكائنات الشخصية العاقلة هي محدودة بطبيعتها، وبالتالي هي معرضة للخطأ، ومن ناحية اخرى انه من طبيعتهم، انهم يتصرفون من انفسهم، واذن فهم لايتبعون قوانينهم الاولى، بل ان القوانين التي يمنحون انفسهم

اياها، لا يتبعونها)) فالكائنات الشخصية تتصرف من نفسها ولا تتبع القوانين الاولى، ولا تتبع القوانين التي تضعها. هل شاء (مونتسكيو) ان يقر لها، في هذه الحدود، بالحرية؟ ربما يكون قد شاء ذلك وهو يقول : ((اجل انه ينبغي ان يقتاد نفسه))، ولكنه سرعان ما يعود ليؤكد استحالة ذلك، وبالتالي استحالة تمتعه بالحرية، وذلك بسبب ان الانسان، بحكم الضرورات التي يخضع لها، او بحكم الحتمية الميكانيكية التي يخضع لها، يمثل كائناً محدوداً، وانه معرض للجهل وللخطأ، وان المعارف الضعيفة التي لديه، يفقدها ايضاً، وهو، يوصف بأنه مخلوق حساس، يصير معرضاً للهوى، فهو بالتالي غير جدير بالحرية، وليس ادل على ذلك من ان الانسان معرض، في كثير من الاحوال، لأن ينسى ربه لذلك فأُن الله ذكره بنفسه عن طريق قوانين الدين. وقد ينسى نفسه ولذلك فأُن الفلاسفة قد انذروه بواسطة قوانين الاخلاق وبتذكيره بأنه وجد ليحيا في المجتمع، وكانوا قد لفتوا نظره في ان لا ينسى الآخرين، ومن ثم فأُن المشرعين قد ردوه الى واجباته بواسطة قوانين سياسية ومدنية.

ان هذه التذكيرات، وهذه الانذارات، وهذه النواهي التي يخضع لها الانسان كانت قد اعدمت الحرية التي كان من المحتمل ان يتمتع بها بسبب هذه الخصوصية التي يتمتع بها عالم الكائنات الانسانية، والتي كان قد اشار اليها (مونتسكيو) ليرجع مرة اخرى ليعيش في ظل الحتمية الميكانيكية، وليبدو بالتالي بأعتباره مجرد

نتيجة ولا يمكن ان يرقى الى مستوى العلة. وهكذا فأن الفرد سيجد نفسه، في اطار هذه الحتمية الميكانيكية وقد قيد الى درجة تصبح فيها حريته، التي كانت تبدو عزيزة على (مونتسكيو) كامنّة في الخضوع للنظام، لتهبط بالتالي الى مستوى الشكلية البسيطة، الى مستوى الفكرة القائلة بأن الانسان بمقدوره ان يصطنع بنفسه حريته. فقد كتب قائلاً: ((ان الحرية الفلسفية تتمثل في ممارسة (الانسان) لارادته، او، على الاقل (اذا ما كان من اللازم الحديث عن كل المنتظمات وليس المنتظم الفلسفي لوحده) في الفكرة القائلة بأن المرء يمارس ارادته)). وبعد ان يحدد (مونتسكيو) حرية الارادة بهذا الشكل، يحاول ان يحدد معنى الحرية السياسية. فيقول : ((ان الحرية السياسية لا تتمثل ابدا في عمل ما يرغب به المرء. ففي الدولة او المجتمع، حيث توجد قوانين، لا تتمثل الحرية الا في القدرة على عمل ما ينبغي على المرء ان يرغب في عمله، وان لا يكون ابدا مكرها على عمل ما لا ينبغي على المرء ان يرغب في عمله. ينبغي ان يكون ماثلا في الذهن ما الذي يمكن ان يكونه الاستقلال، وما الذي يمكن ان تكونه الحرية. ان الحرية هي الحق في عمل كل ما تسمح به القوانين.))

ان هذه العلاقة ما بين الحرية، وهذه الحتمية الميكانيكية التي يتميز بها القرن الثامن عشر، على حد تأكيد (كسدورف) في كتابه ((المعنى الانساني للحرية))، سوف يسمح لـ (مونتسكيو) في تحضير منتظم سياسي يتجاوب مع النشاطات الخاصة للأفراد الذين

يحررهم من الاهتمامات السياسية والمخاطر الاجتماعية. ان هذا المنتظم السياسي سوف يدجن الدولة ويهشم عدائيتها ضمن اطار بنية دستورية تتطلع الى ان تهشم السلطة عن طريق تقسيمها، كما سنرى ذلك فيما بعد.

ثالثا : نماذج الحكم

لقد كرس (مونتسكيو) لمتابعة نماذج الحكم قرابة خمسة فصول من كتابه ((روح القوانين، ويبدو انه كتب هذه الفصول قبل سفره الى انكلترا، وفي فترة كان يخضع فيها لتأثير الفلسفة الاغريقية. وربما يمكن القول بأنه كان يخضع في هذه الفترة لتأثير كتاب (ارسطو) الموسوم بـ ((السياسة)). ولايو، جد هنالك ادنى شك في ان (مونتسكيو) كتب هذه الفصول وكتاب (ارسطو) الآنف الذكر الى جنبه. ففي كل صفحة من صفحات هذه الفصول تواجهنا اشارة الى هذا الكتاب، سواء في شكل استعانة او في شكل نقد.

ان (مونتسكيو) يميز ما بين ثلاثة اشكال للحكم هي : الجمهورية، والملكية، والاستبدادية. وكل واحد من هذه الاشكال يتحدد بدلالة ما يدعوه مؤلف ((روح القوانين))، بطبيعة الحكم ومبدأ الحكم.

ان طبيعة الحكم تتمثل بكل ما من شأنه ان يجعل من حكم ما ذلك الذي يكونه. في حين ان مبدأ الحكم يتمثل بالعاطفة التي ينبغي ان تحرك الناس في اطار نموذج معين للحكم من اجل ان

يعمل هذا الاخير بشكل متناسق. وهكذا فأن الافضيلة على سبيل المثال تمثل المبدأ الذي يحكم الجمهورية.

ان طبيعة الحكم تتحدد بدلالة عدد الماسكين بالسلطة بالاضافة الى الاساليب المتبعة في ممارستها. لقد كتب (مونتسكيو) بهذا الصدد قائلا: ((اني افترض ثلاثة تعاريف، او بالاحرى ثلاثة وقائع: احدهما هي ان الحكومة الجمهورية هي تلك التي يتمتع فيها الشعب بأعباءه هيئة متكاملة، او جزء من الشعب فقط، بالقوة ذات السيادة. والملكية هي تلك التي يحكم فيها شخص واحد، ولكن بموجب قوانين ثابتة وقائمة، في حين انه في حالة الاستبدادية يحكم شخص واحد ولكن بدون قوانين، وبدون قاعدة، ويسير كل شيء بموجب ارادته المحضة الخاصة، وبموجب اهوائه. وهكذا فأن طبيعة الحكم تعتمد في الاساس معيارين: الاول يتمثل بعدد الماسكين بالسلطة، ليتم التمييز في الاساس ما بين نظامين رئيسيين : الجمهورية من جهة والملكية والاستبدادية من جهة اخرى. غير ان الجمهورية، كنموذج للحكم، تنقسم الى نظامين فرعيين، انطلاقا من نفس المعيار، اي عدد الماسكين بالسلطة، وهكذا يتم التمييز بين الجمهورية الديمقراطية، والجمهورية الارستقراطية. فإذا كان الشعب كل الشعب، بأعباءه هيئة واحدة، هو الذي يمسك بالسلطة، فأننا سنكون ازاء جمهورية ديمقراطية. اما اذا كان جزء من الشعب فقط يمسك بالسلطة فأننا سنكون ازاء جمهورية ارستقراطية. اما المعيار الثاني فيتمثل بالاساليب المتبعة في ممارسة السلطة.

وبموجب هذا المعيار يتم التمييز ما بين الملكية والاستبدادية. فإذا كان كلا النموذجين يشتركان في أن ممارسة السلطة تتم على يد شخص واحد، فإن التمييز بينهما يتم على أساس من أن ممارسة السلطة من قبل شخص واحد في ظل الملكية تتم بموجب القوانين والقواعد المرعية. أما في ظل الاستبدادية فإن ممارسة السلطة من قبل شخص واحد تتم بمنأى عن القوانين والقواعد المرعية.

ونماذج الحكم الآنفه الذكر تتعين كذلك بدلالة مؤشر آخر هو مبدأ الحكم. وهو كما اسلفنا يتمثل بالعاطفة التي تحرك الناس وهم يخضعون للسلطة، والتي بأنعدامها لا يمكن أن يستمر نظام الحكم في الوجود، أو على الأقل لا يمكن أن يزدهر. و (مونتسكيو) يميز بين ثلاث عواطف أساسية، كل واحدة منها يتم اعتمادها من قبل نموذج معين من نماذج الحكم الثلاث الآنفه الذكر. وهكذا فإن الجمهورية تعتمد الفضيلة، والملكية تعتمد الشرف، والاستبدادية تعتمد الخوف. إن الفضيلة التي تعتمد عليها الجمهورية تتميز بطابعها السياسي، فهي بالتالي ليست فضيلة اخلاقية. إنها تتمثل بالاحرى بأحترام القوانين وتكرس الفرد للجماعة. ولاشك أن الجمهورية لا تتطلب، من أجل أن توجد وتزدهر، أن يكون كل الناس فضلاء، وإنما كل الذي تتطلبه هو أن تكون الفضيلة هدفا بالنسبة لهم يسعون إليها عن طريق احترامهم للقوانين وتكرسهم للجماعة. أما الشرف الذي تعتمد عليه الملكية فيراد به الاحترام الصادر من كل فرد لما يدين به لمرتبه

الاجتماعية. ولا يجد (مونتسكيو) حاجة لتعريف الخوف الذي تعتمد الاستبدادية، فهو يكفي بالقول بأنه معروف للجميع، خصوصا وان الكثير من المفكرين السياسيين كان قد سبق لهم ان نظروا له بنوع من التفصيل. فقد اعتبره (هوبس) العاطفة الاكثر انسانية والاكثر جذرية التي انطلقا منها فقط يمكن ادراك وتفسير الدولة في وجودها. واذا كان (مونتسكيو) لم يورد تعريفا للخوف، فإنه لم يتردد عن تقييمه. فهو لم يكن متشائما على طريقة (هوبس) ليجعل وجود الدولة مقترنا به، لذا فإنه ذهب الى الاعتقاد بأن الدولة التي تعتمد كأساس لنظام الحكم فيها، ستكون بلا ادنى شك، دولة فاسدة، وانها بسبب من ذلك لابد ان تكون على حافة العدم السياسي. اما الرعايا الذين يحركهم الخوف وهم يخضعون للسلطة في مثل هذه الدولة، فإنهم سوف يفقدون آدميتهم، وسوف لن يكونوا اناسا.

ان (مونتسكيو) كان قد لاحظ بأن تقسيم نماذج الحكم بدلالة طبيعة الحكم ومبدأ الحكك امر لا غبار عليه. ولكن (مونتسكيو) يبقى حريصا على منهجيته التي اشرنا اليها من قبل، لذا فإنه وجد في النماذج الثلاث للحكم: الجمهورية، الملكية، الاستبدادية، مجرد بناءات فوقية سياسية، على حد تعبير (ريمون آرون)، لأشكال معينة من المجتمع. ولاشك ان الفلاسفة الاغريق لم يعنوا تماما بالعلاقة ما بين نماذج الحكم كبناءات فوقية سياسية واشكال المجتمع، باستثناء (اكزنوفون) ولذا فإن (مونتسكيو) سيتمتع

بقصب السبق في هذا المجال. ولكن تبغي الإشارة الى ان (مونتسكيو) في تحديده لهذه العلاقة خضع مرة أخرى للحتمية الميكانيكية التي اشرنا اليها من قبل ليؤكد على العلاقة بين نماذج الحكم وسعة الارض التي يختص بها المجتمع. فهو يرى ان كل واحد من نماذج الحكم السابقة الذكر يستجيب لسعة معينة من الارض يختص بها المجتمع. فمن طبيعة الجمهورية ان لاتمتلك الا اقليما صغيرا، وبدون ذلك لاتستطيع الاستمرار في البقاء. والملكية ينبغي ان تكون ذات مساحة اقليمية معتدلة. فأذا ما كانت هذه المساحة صغيرة فأنها ستتحول الى جمهورية، واذا ما كانت هذه المساحة كبيرة فأن المسؤولين المحليين في الاقاليم المختلفة سيكونون هم انفسهم عظماء، بالتالي سوف تكون لهم بلاطاتهم الخاصة كما سوف يكونون بعيدين عن رقابة القانون، وفي الاخير سوف يكونون قادرين على التوقف عن تقديم فروض الطاعة ما لم تتم اقامة الاستبدادية كنموذج للحكم تمارس فيه القوة على هؤلاء، وعلى غيرهم من الرعايا في الاقاليم المختلفة، ليقون خاضعين لعاطفة الخوف، وبالتالي يترددون في سحب ولائهم للعاهل. ((فالامبراطورية العظيمة تفترض سلطة استبدادية بالنسبة لمن يحكمها)) على حد قول (مونتسكيو)

ومن اجل ان يضيفي (مونتسكيو) على تصنيفه لنماذج الحكم صفة الواقعية يحاول ان يتلمس له الامثلة، لاسيما الامثلة التاريخية. فالحكم الجمهوري يجد له مثلا في الجمهوريات القديمة، لاسيما

الجمهوريات الرومانية. اما الحكم الملكي فيجد له مثلاً في الملكيات الاوربية، كالملكية الانكليزية، والملكية الفرنسية، التين كانتا قائمتين في زمانه. اما الحكم الاستبدادي فيجد له مثلاً في الامبراطوريات الآسيوية القديمة، كالامبراطورية الصينية، والامبراطورية الفارسية، والامبراطورية الهندية، والامبراطورية اليابانية، الخ...

ويبدو ان (مونتسكيو) كان قد الحف في التأكيد على الحكم الاستبدادي، لاسيما في طابعه الشرقي، ليتحدث بالتالي عما اسماه ((بالاستبداد الشرقي)). لاشك ان معلومات (مونتسكيو) بصدد الشرق كانت جزئية الى حد بعيد. مع ذلك فأنا اطلعه على بعض الوثائق المتوفرة في زمانه، بالاضافة الى كتب الرحلات، كانت قد ولدت لديه القناعة في قدرته على ان يكون مفهومه الخاص بالاستبداد الشرقي. وطبقاً لهذا المفهوم فأنا أنظمة الحكم الشرقية تبدو استبدادية بقدر ما تنتهي الى الغاء كل بنية سياسية وسيطة بين العاهل والريعايا تستطيع ان تمارس ما يضمن الاعتدال في الحكم، ولو بشكل من الاشكال. ان الاستبداد الشرقي يبدو، في نظر (مونتسكيو) بمثابة الطغيان فالعاهل يبدو وحيداً في ممارسته للحكم، لأمتلاكه لكل السلطة، دونما منافس. وقد يوكل وزيراً في ممارسة جزء من السلطة. ولكن هذا الوزير يبقى مجرد وكيل ولا يمارس اختصاصاً يختص به بصفته وزيراً. هذا بالاضافة الى ان دوره يقتصر على ممارسة جزء من السلطة فقط، يضاف الى ذلك ان

(مونتسكيو) يرى ان الاستبداد الشرقي يتميز بأنعدام وجود طبقات اجتماعية او مراتب اجتماعية او فئات اجتماعية تستطيع ان تلعب دور المعادل لسلطة العاهل. وفي الاخير يرى (مونتسكيو) ان الاستبداد الشرقي يتميز بممارسة السلطة بعيدا عن عاطفة الفضيلة او عاطفة الشرف. ان ممارسة السلطة في ظله تقوم على اساسا من عاطفة الخوف فقط. فالخوف ييسط ظله على الناس ببعده الذي لا يعرف الحدود.

ما هو سر الحاف (مونتسكيو) في التأكيد على الاستبداد الشرقي، في الوقت الذي لم تكن قد تجمعت لديه المصادر اللازمة، لمتابعته متابعة دقيقة؟ يبدو ان (مونتسكيو) كان قد توخى من وراء ذلك رسم صورة قاتمة لمستقبل الملكيات الاوربية وهي تسلك سلوك استبعاد الهيئات الوسيطة سواء تمثلت هذه بالطبقات الاجتماعية كالنبلاء او الطبقات الاخرى، او التقليل من احترامها، على اعتبار ان ذلك من شأنه ان يقود بهذه الملكيات باتجاه الاستبداد الشرقي بخصائصه التي ذكرها. فقد اكد (مونتسكيو) قائلا بهذا الصدد: انه في مثل هذه الحالة ((كل الملكيات ستضيع في الاستبداد كما تضيع الانهر في البحر)). بكلمة اخرى ان (مونتسكيو) شاء ان يحذر الملكيات الاوربية وهي تسلك السلوك الآنف الذكر من مغبة السقوط في الاستبداد الشرقي بالشكل الذي وصفه فيه.

رابعاً : العلاقة بين السلطات

لقد لاحظنا من قبل ان (مونتسكيو) كان قد شعر بوطأة الحتمية الميكانيكية على الحرية الفردية، فشاء ان يخفف منها عن طريق بنية دستورية تنتهي الى تهشيم السلطة عن طريق تقسيمها الى عدة سلطات.

لقد عني (مونتسكيو) بالعلاقة بين السلطات عبر اهتمامه المتميز بالنظام السياسي في انكلترة. فقد كرس لهذا النظام قسماً بارزاً من كتابه ((روح القوانين)). وقد كانت لأفكاره التي ثبتها بهذا الخصوص في هذا القسم من كتابه أهمية كبيرة على مستوى الفكر الدستوري بوجه خاص، بحيث ان عدداً لا بأس به من الدستوريين الانكليز فسروا النظام السياسي في بلدهم، في ضوء ما قاله (مونتسكيو) بهذا الصدد. وباتوا يعتقدون انه ليس بالامكان فهم جوهر هذا النظام السياسي الا بالرجوع الى ((روح القوانين)) في القسم الذي كرسه (مونتسكيو) لتحليل هذا النظام السياسي.

لقد تلمس (مونتسكيو) في انكلترة نظاماً سياسياً يعتمد على مقومين اساسيين هما : الحرية السياسية والتمثيل السياسي. لقد كتب في كتابه ((روح القوانين)) قائلاً : ((على الرغم من ان كل الدول تعنى بذات الموضوع الا وهو الحفاظ على وجودها، فأن كل دولة من الدول تعنى كذلك بموضوع معين بالذات بأعتبره موضوعاً تختص به. فزيادة رقعة الاقليم كانت الموضوع الذي

اهتمت به روما، في حين ان الحرب كانت الموضوع الذي
اهتمت به (لاسديمون) (اسبارطة). والدين كان الموضوع الذي
اختصت به الشرائع اليهودية والتجارة. كانت الموضوع الذي
اختصت به (مرسيليا)... وهناك كذلك امة تشكل الحرية
السياسية الموضوع المباشر لدستورها. اما فيما يتعلق بالتمثيل
السياسي، فالملاحظ ان (مونتسكيو) لم يضعه في المقام الاول من
نظرية الجمهورية. فالجمهوريات التي كان يفكر بها هي
الجمهوريات القديمة، حيث كان يوجد مجلس الشعب، ولم يكن
هنالك وجود لمجلس منتخب من قبل الشعب، ومكون من ممثلين
للشعب. ويبدو ان (مونتسكيو) لم يلاحظ التمثيل السياسي الا في
انكلترة. فهناك فقط كان قد تلمسه بواقعه الفعلي المتكامل.

ان الحكم في انكلترة سيجد موضوعه الاساس متمثلا في
الحرية، وان الشعب في ظله سيكون ممثلا في مجلس. ومثل هذا
الحكم، في اطار هاتين الخاصيتين، سيتميز بخاصية اخرى، الا وهي
ما يدعى بالتمييز ما بين السلطات.

لقد لاحظ (مونتسكيو) ان في انكلترة يوجد عاهل يمسك
بالسلطة التنفيذية. وطالما ان هذا النوع من السلطة يقتضى السرعة
في البت في مجال اتخاذ القرار والعمل، فلا بأس من ان يمسك
بها شخص واحد. اما السلطة التشريعية فتتمثل في مجلسين : مجلس
اللوردات الذي يمثل النبلاء، ومجلس العموم الذي يمثل الشعب.
ان هاتين السلطتين يمسك بهما اشخاص متميزون او هيئات

متميزة. و (مونتسكيو) يصف التعاون ما بين هاتين السلطتين، في نفس الوقت الذي يؤكد فيه على التمييز بينهما. وهو يبين، في الواقع، ما الذي تستطيعه كل واحدة من هاتين السلطتين وما الذي ينبغي ان تفعله الواحدة بالقياس الى الاخرى.

ولاشك ان هنالك سلطة ثالثة، هي السلطة القضائية. وقد اوضح (مونتسكيو) بهذا الصدد قائلا: ((ان القدرة على اصدار حكم قضائي، التي تبدو رهيبه في اعين الناس، عندما لاتربط لا بمرتبة معينة ولا بمهنة معينة، تصبح، بسبب من ذلك غير منظورة، وربما غير موجودة.)) ان السلطة القضائية سوف تبدو، بالدرجة الاساسية، بصفتها المفسرة للقوانين، مما ينبغي ان تتمتع الا بالنز اليسير من المبادرة الشخصية. والسلطة التي تعبر عنها سوف لن تكون سلطة اشخاص وانما سلطة قوانين. ((ان المرء ليخشى القضاء وليس القضاة)) كما قال (مونتسكيو)

ان السلطة التشريعية تتعاون مع السلطة التنفيذية. اذ ينبغي عليها ان تتابع الاحوال التي يكون فيها تطبيق القوانين من قبل الاخرى سليما. اما فيما يتعلق بالسلطة التنفيذية فلا يمكن ان تتدخل في مناقشة الامور التشريعية، ولكن ينبغي ان تكون على علاقة، اساسها التعاون، مع السلطة التشريعية، وذلك عن طريق ما يدعى بكفاءة المنع. ويضيف (مونتسكيو) كذلك مبينا ان الميزانية ينبغي ان يتم التصويت عليها كل سنة. ((فأذا ما وضعت السلطة التشريعية الميزانية لمرة واحدة والى الابد، وليس لكل سنة، فأنها ستخاطر

بفقدتها لحريتها، ذلك لأن السلطة التنفيذية في مثل هذه الحالة سوف لن تخضع للسلطة التشريعية)). وبهذا المعنى فأن التصويت السنوي على الميزانية سيبدو كشرط ضروري للحرية.

ان هذه المعطيات العامة التي طرحها (مونتسكيو) كانت قد قادت بالمفسرين في اتجاهات مختلفة. لقد كان البعض منهم قد ذهب الى الاعتقاد بأنه كان قد قصد الفصل ما بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، في حين ان البعض الآخر كان قد ذهب الى الاعتقاد بأنه كان قد قصد التوازن بينهما توازنا دائما، بعد ان ميز بينهما.

ان نصوص (مونتسكيو) الخاصة بالسلطات كان قد تم التقريب بينها وبين نصوص (لوك) المتعلقة بذات الموضوع. وربما يمكن فهم بعض الفقرات الغريبة لدى (مونتسكيو) اذا ما تمت العودة الى (لوك). هكذا هو الحال مثلا فيما يتعلق بتجديد مضمون السلطة التنفيذية. ففي بداية الفصل السادس من كتاب ((روح القوانين)) هنالك تعريف للسلطة التنفيذية، فهي تعرف لأول مرة باعتبارها السلطة التي تقرر بصدد الاشياء التي تعود الى قانون الشعوب))، وهذا يعني تحديد اختصاصها بحدود الاشياء التي تتعلق بالسياسة الدولية. ثم تعرف في مكان آخر بصفتها السلطة التي ((تنفذ القرارات السياسية))، مما يمنحها بعدا آخر. ان (مونتسكيو) يسير، في مثل هذه الحالة على خطى (لوك)، ولكن ما بين (لوك) و (مونتسكيو) يوجد فرق اساسي. ان ما استهدفه

(لوك) وهو يحرص على تحديد العلاقة ما بين السلطات الثلاثة هو تقييد السلطة الملكية، لقد استهدف في الحقيقة ان يبين بأن العامل اذا ما تجاوز بعض الحدود، او قصر في بعض الالتزامات، فإن الشعب، الذي يشكل الاصل الحقيقي للسيادة. سوف يملك الحق في التحرك.

ولابد من الاشارة الى ان الفكرة الاساسية التي تمسك بها (مونتسكيو) هي ليست فكرة الفصل بين السلطات بالمعنى القانوني للتعبير، وانما ما يمكن ان يدعي بالتوازن ما بين القوى الاجتماعية، هذا التوازن الذي يشكل الشرط اللازم للحرية السياسية. بكلمة اوضح ان (مونتسكيو) في تحليله للدستور الانكليزي كان قد استهدف ان يجد التمايز الاجتماعي والتباين الطبقي مطابقا لجوهر الملكية بالشكل الذي حدده فيه، وضروريا بالنسبة لضمان اعتدال سلطتها، وبالتالي ضمان عدم تعسفها البالغ. وربما يمكن القول بأن (مونتسكيو) كان يرى ان الدولة تكون حرة عندما توفق السلطة فيها السلطة. فما كان يعنى به بوجه خاص هو الخصومة ما بين الطبقات على اعتبار انها تعبر عن نوع من التنافس الاجتماعي، ومثل هذا التنافس الاجتماعي يشكل في نظره الشرط الاساس للنظام السياسي المعتدل، ذلك لأن الطبقات المختلفة تبدو في نظره اهلا لضمان التوازن فيما بينها.

والخلاصة ان (مونتسكيو) يبقى مفكرا لم يطرح السياسة بعيدا عن الواقع الموضوعي، سواء اتخذ هذا الواقع شكل واقع

جغرافي، او واقع اجتماعي، او واقع اخلاقي، او واقع اقتصادي الخ... لذا فأن نماذج الحكم والعلاقة بين السلطات لم تقم في ذهنه بأعتبارها مجرد مضاربات ذهنية. فالصورة التي رسمها لها هي في الحقيقة خلاصة لتحليل عميق استخدم فيه هذا الواقع الموضوعي.

المبحث الثالث : فولتير

فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) سليل عائلة برجوارية ثرية. فقد كان والده، الذي عمل موثقاً للعقود امام محكمة باريس، ثم موظفاً في ديوان المحاسبة، ينحدر من اسرة تجارية. اما امه فكانت تنحدر من اسرة نبيلة محدثة في نبالتها. والطبقة البرجوازية في فرنسا كانت تجادل، منذ القرن السابع عشر في امتيازات النبلاء لا لغرض الغائها، وانما لغرض مشاركتها فيها. فكان طموح افرادها هو ان يدخلوا في طبقة النبلاء ليكونوا نبلاء بالروب عن طريق المحاماة والقضاء مثلاً، او نبلاء بالسيف عن طريق الجيش. وكان طموح والد (فولتير) ان يجعل من ابنه مستشاراً في القصر الملكي. واذا كان (فولتير) قد ابى ذلك، فإنه بالمقابل ظل يشعر بوجوب مضاعفة الفروق التي تفصل ما بين طبقته والطبقة البرجوازية الدنيا من اصحاب الحرف، وقد تيسر له ذلك عن طريق العلاقات التي عقدها، بفضل مكانته الفكرية، مع القصر الملكي والحاشية الملكية، بالإضافة الى الطبقات العليا في المجتمع. فحقق ثراءً عالياً عن

ليغشى القصر الملكي، ويحظى بمكانة لدى الوصي ويندمج بالبلاط. ويودع (فولتير) مرة أخرى السجن على اثر مشادة مع احد الفرسان، ولم يخرج من سجنه الا بشرط ان يذهب الى انكلترة.

وذهب الى لندن، وفتح امامه عالم حزبي المحافظين والاحرار، وتحدث الى عظماء الكتاب والشخصيات السياسية، لاسيما بعد ان اتقن الانكليزية، بعد ان كان، من قبل، قد اتقن الايطالية.

وعندما عاد الى باريس، عاد الى مزاوله حياة التجارة والملذات، ويبدو ان نشر كتابه ((رسائل فلسفية)) سرا كان قد سبب له بعض المتاعب، اذ حرم عليه، على اثر ذلك، دخول باريس لمدة سنة. بعدها عاد اليها قاطعا العهد ان يكون قانعا بعزلته.

ولكن صيت (فولتير) راح يذيع في الخارج. فبدأ (فردريك) امير بروسيا بمراسلته، وجعل منه استاذة. ثم يتحول (فولتير) الى رحالة، بعد الضيق الذي عاناه من جراء تحريم نشر بعض مؤلفاته، فيحل في لاهاي، وعندما يفشل في مهمة سياسية رسمية قام بها لدى (فردريك) تتدهور علاقته معه، لترتفع مكانته لدى ملك فرنسا حيث دخل قصره ليحظى بأعلى الالقاب والرتب. ولكن طيلة هذه الفترة كان موضع حسد الآخرين، فيرحل الى برلين، فيسترضيه ملك بروسيا، ليدو هذا الاخير في نظره ((خير الناس)) على حد قوله. ولكن سرعان ما يصطدم به (فولتير) ليعود الى بلده، بعد اقامة طويلة في (جنيف). ويستقر به المقام في مدينة (فرني) حيث شاد

طريق اشتغاله بالتجارة والمشاريع المالية. وفي السنوات الاخيرة من حياته صار (فولتير) ذا ثراء واسع، وصار من مدينيه امراء فرنسا وامراء المانية وغيرهم.

ولد (فولتير) في باريس. وفي سن العاشرة أدخل من قبل والده مدرسة من مدارس اليسوعيين. ولكن المدرسة فشلت في ان تثبت في نفسه روح التقوى، فما تميز به اثناء فترة الدراسة هو الذكاء والمجون.

وقد جهد رئيس الدير الذي عمده من اجل تعريفه بذوي المكانة في المجتمع، وهو الذي قاده الى احد النوادي ليتعرف على ما يضم من شخصيات ابيقورية، وكان من اثر ذلك ان شحذ فيه الفهم العقلي والانغماس في الملذات. اما الحصول على وظيفة عالية، كما شاء والده، فلم يرق له. وعندما عين رئيس الدير المذكور سفيرا للملك في (لاهاي) يصطحب معه (فولتير) ليعينه ملحقا سياسيا وهو في سن التاسعة عشرة. ولكن على اثر علاقة غرامية يبعث السفير بملحقه السياسي الى باريس ليشغل وظيفة في النيابة. وسيفادر هذه الوظيفة بعد ان غادر باريس الى مدينة اخرى اثر ضجة اثارها بهجائه لشخصية مرموقة.

ويموت الملك لويس الرابع عشر فيعم السرور بالتحور من سلطانه البغيض، وتنتشر البهجة بأعياد الوصاية على العرش، فيترك (فولتير) عزلته، ويطلق العنان للمجون وجمع المال. ويسجنه الوصي على العرش بسبب سخريته منه، ولا يخرج من السجن الا

فيها منزلا ضخما يستقبل فيه الزوار من اكابر الناس من الفرنسيين والاجانب.

وفي عام ١٧٧٤ يقع مريضا فيتوجه الى باريس للعلاج، فيحاط هناك بغيش من الزيارات من الاصدقاء والكتاب والسفراء. وبعد شفائه عاد الى مزاولته نشاطه الفكري، ولكن المرض عاد اليه مرة اخرى، وكان هذه المرة مرض الموت، وحيء اليه ((بأعتراف)) ديني معد فرفضه ليضع اعترافه بنفسه. وجاء فيه : ((اموت معتقدا بالله... كارها اشد الكره الاضطهاد)).

مات (فولتير) بعد ان يكون قد ترك وراءه العديد من المؤلفات التي تتوزع ما بين الادب والتاريخ والفلسفة ومن كتبه الادبية مسرحية ((اوديب)) وملحمة ((هنري الرابع)) و مسرحية ((محمد)) و مسرحية ((تاتكريد)) ومسرحية ((كانديد))، وقصة ((الفتاة)) و ((حكايات حول بليزير)) وقصة ((الساذج)). ومن كتبه التاريخية كتاب ((شارل الثاني عشر)) و ((عصر لويس الرابع عشر)). ومن كتبه الفلسفية كتاب ((رسائل فلسفية)) وكتاب ((مقالة في آداب وُزوح الشعوب)). و ((القاموس الفلسفي))

اولا : الاستبدادية المتنورة

ان (فولتير) كان من المتمسكين بفكرة الاستبداد المتنور. وهذا التعبير ربما كان قد تم بتكاره من قبل المؤرخين الالمان بقصد الاشارة الى نوع من المزاوجة ما بين السلطة الملكية وفلسفة،

بعدها راح الملوك يتقربون من الفلاسفة ليستفيدوا من افكارهم في ممارستهم للحكم، ومن ثم ليكرسوا حكمهم من اجل الشعب، دون السماح له في ان يحكم بنفسه. ولاشك ان هذه المزاجية كانت تعبر عن نوع من التغيير في طبيعة السلطة الملكية التي كانت في الاصل سلطة استبدادية. فأنفتاح الملوك على الفلاسفة كان يعني تقبل بعض افكارهم لتكون اساسا تركز عليه السلطة الملكية، ولعل هذا هو الذي جعل منها سلطة استبدادية ولكن متنورة، اي متنورة بنور الفلسفة. وهي بهذه الصفة كانت تبدو مقبولة لدى بعض المفكرين، وعلى رأسهم (فولتير). لقد عبر (فولتير) عن قبوله هذا، وهو يخاطب (لويس الرابع عشر) الذي كان يكن له تقديرا خاصا واحتراما متميزا. فقال : ((آه يا لويس الرابع عشر، لويس الرابع عشر الم تكن فيلسوفا))

وكان قد ظهر فعلا بعض الملوك الذين كانوا يتشددون بأعتمادهم الاستبدادية المتنورة بمضمونها هذا. هكذا فعل (جوزيف الثاني)، عاهل النمسا. فقد قال متباهيا: ((اني جعلت من الفلسفة التشريع الذي يحكم امبراطوريتي)) وهكذا فعلت (كاترين) ملكة روسيا، وهكذا فعل (فرديريك الثاني) ملك بروسيا.

وبقدر ما يتعلق الامر بالاخير، فقد ارتبط، عندما كان لايزال اميرا، بعلاقة وثيقة بمفكرنا (فولتير) واصبح صديقا له. وكان هذا الامير محبا للفلسفة والفنون. وبدأ بمراسلة (فولتير) ليرسل بالتالي اليه رسولا يحمل هدية متواضعة عبر فيها عن اعتزازه به. وربما

تحت تأثيره كان (فردريك الثاني) قد وضع كتابه في الرد على (مكيافيلي)، ليقوم (فولتير) بمحاولة نشره، لولا تغير اتجاه الامير بعد ان اصبح ملكا.

ان الاستبدادة المتنورة التي اخذ بها (فولتير). لم تكن لتعبر عن نزعة مكيافيلية، على الرغم من ان (مكسيم لروا) يصفه بالمكيافيلية، وحتى بالمكيافيلية المبالغة، وانما كانت تمثل اتجاها واضحا لدى بعض قطاعات البرجوازية الفرنسية في زمانه. فهذه القطاعات الاجتماعية كانت تنزع الى اسناد الملكية المطلقة من اجل تحطيم الاقطاع ونظام الامتيازات والهيمنة الكنسية. ان التكتيك الذي كان متبعا يتلخص في ابعاد الملك عن التأثيرات السيئة بالتقرب منه وتوجيهه باتجاه الاصلاحات. ففي قصة ((السادج)) نجد ثناء موجهاً للأمبراطور البيزنطي المتنور فهو ((امير حكيم ادرك كيف يدفع بالجهلة الى ان لا يعملوا الا ما هو خير)). والحقيقة ان البرجوازية، في هذه الفترة، لم تكن لترغب في الغاء النظام السياسي القائم، وانما كل الذي كانت ترغب فيه هو ان تتاح لها الفرصة في ان تنفذ اليه من اجل مشاركة النبلاء في الامتيازات التي يتضمنها. فهي بشكل اوضح كانت تنطلق من التسليم بوجوده، وبالشكل الذي هو فيه، اي بشكل نظام استبدادي، وانما كل الذي كانت ترغب فيه هو ان تجده متنورا، كي يفتح عليها ويتقبلها بين صفوفه.

وهكذا نجد (فولتير) يكتب في كتابه ((القاموس الفلسفي))

وتحت فقرة ((الطغيان)) قائلا: ((تحت ظل اي طغيان تحبون ان تعيشوا؟ تحت ظل ولا واحد. ولكن اذا ما كان يلزم الاختيار فأني سأمقت طغيان الواحد اقل مما سأمقت طغيان الكثرة. ان مستبدا واحدا يمتلك دائما بعض اللحظات الجيدة. ان مجلسا يضم مستبدين لا يمتلك مثل هذه اللحظات الجيدة ابدأ))

مع ذلك فإن التناقض ما بين فولتير والملكية المطلقة كان قائما، وقد انعكس هذا التناقض في شكل تناقض في مواقف (فولتير) نفسه. فالاستبدادية المتنورة لم تستطيع في الواقع ان تحتضن ليبرالية (فولتير) مثلما احتضنت ليبرالية الفريوقراطيين، فتولد عن ذلك التناقض: وقد عبر (لانسون) عنه بقوله: ((وهو (فولتير) من بطانة الملك، وهو من هذه الناحية متملق هين الشأن يجثو على ركبتيه امام الملك والوزراء وامام خليلات الوزراء، ولكنه يصنع بالملك، بعد ذلك، ما يصنع الآخرون)) من نقد وتجريح، بسبب انسياق (فولتير) مع الفكر المعاصر، وبسبب من طبعه الخاص الذي كان لا يكتن الاحترام للتقاليد السائدة. ولكن فوق كل هذا، بسبب الطابع الخاص الذي اتخذه مفهوم الحرية الفردية لديه، كما سنرى ذلك.

ان هذا التناقض الذي تحكمه هذه الاسباب قاد به الى توجيه النقد الى السلطة الملكية المطلقة. وقد بدأ ذلك مبكرا. ففي كتابه ((رسائل فلسفية)) كرس ثلاث رسائل لوصف خصائص النظام السياسي في انكلترة. وقد تسامى بالحياة السياسية في هذا القطر

وبالحرية السياسية فيه لغرض عقد المقارنة بين ما هو قائم فيه وما هو قائم في فرنسا، وذلك لغرض التجريح بهذا الأخير. وهكذا تبدو، في نظره، ((الامة الانكليزية هي الامة الفريدة في الارض في وصولها الى تنظيم سلطة الملوك بمقاومتها اياها)). فالكتاب المذكور هو بمثابة قذيفة ضخمة. ففي نقده ذهب بعيدا، حيث هاجم الاستبداد الملكي وامتيازات النبلاء بالاضافة الى رجال الدين. فماذا يتبقى بعد ذلك من فرنسا في عصر (لويس الخامس عشر)؟. ويقول (لانسون) : ((الرسائل الفلسفية اول قنبلة اطلقت ضد النظام القديم، لهذا اشغلت ((البرلمان)) وجعلته يتكتل للقضاء على اثر تلك الرسائل متضامنا مع جماعة من رجال البلاط الدينيين من اساقفة ويسوعيين))

وفي سنوات شيخوخته سيتوضح موقفه الناقد للنظام السياسي القائم في فرنسا بشكل افضل. فنحن نراه في هذه الفترة يؤكد بأن الناس متساوون في الحقوق، وليس هنالك، بالتالي، من حق الهي للملوك. والديمقراطية هي اقرب الحكومات الى العقل، ولكن حيث ان هذه الحكومة الديمقراطية لا يمكن ان تعيش الا في الولايات الصغيرة، وحيث ان الملكية المطلقة مستقرة من قديم في فرنسا، فان مصلحة السلام تقضي ان يكون المرء ملكيا في فرنسا. والنظام الدستوري، الذي يقوم على اساس من تمثيل الشعب، نظام حسن في ذاته. ولكن فوضى الاقطاع في فرنسا جعلت الملكية المطلقة ذات جدوى، اذ ان قوة السلطة الملكية تحمي الشعب من

صغار الطغاة من الاقطاعيين، ولكن يجب ان يتطلب الناس احترام القوانين من جانب الملكية المطلقة نفسها، ويجب ان يكون موضوع هذه القوانين المحافظة على الحرية.

هل قاد هذا النقد الذي وجهه (فولتير) الى الملكية المطلقة الى ان يتحول من تأييد الملكية الاستبدادية المتنورة الى تأييد الجمهورية؟

هناك من يرى ان نزعة الجمهورية مبثوثة في ثنايا رسائله، وقد انتعشت هذه النزعة عندما وجد نفسه في انكلترا ((حيث اخذت تختمر في نفسه عواطف نحو النظام الجمهوري)) على حد قول (لانسون). وقد تجسدت عواطفه نحو هذا النظام في مسرحية (بروتوس)، حيث بدا جمهوري النزعة. وقد ذهب (مكسيم لروا) الى الاعتقاد بأن (فولتير) لم يكن جمهوريا، ولكنه كان من الممهدين لفكرة الجمهورية. وهذا ما تشهد عليه مسرحيته (بروتوس). وربما بسبب سميتها هذه كانت قد مثلت اثناء الثورة الفرنسية.

ولكن لابد من الاشارة الى ان (فولتير) لم يقل انه جمهوري، واذا ما مدح النظام السياسي في هولندا وفي انكلترا، فإنه لم يكن يريد بذلك ان يلغى الملكية المطلقة، ليقوم محلها نظاما جمهوريا، وانما شاء في الحقيقة تقديم نموذجا لنظام سياسي يريد الاحتذاء به عن طريق ادخال الاصلاحات على النظام السياسي القائم في فرنسا، كيما يستجيب للحريات الفردية.

تمثل الحريات الفردية، في نظر (فولتير) حقوقا طبيعية. فقد كتب قائلا: (((الحرية والملكية))). انها الصرخة الانكليزية... انها صرخة الطبيعة.)) ويحاول (فولتير) ان يحدد المضمون الطبيعي لهذه الحقوق فيقول : ((اني اسمي حقوقا طبيعية تلك الحقوق التي تعينها الطبيعة في الازمان كافة وللشعر قاطبة من اجل الحفاظ على العدالة. وهذه الحقوق الطبيعية تتفق مع مصالح البشر ومع العقل في آن واحد.)) وفي كتابه ((حوار بين (أ) و (ب) و (ج) يسأل (ج) : ((ليس هنالك اذن حق طبيعي؟)) فيجيب (أ): ((هنالك واحد، بلا ريب، انه الحق الذي يقوم على المصلحة والعقل.)) وفي مكان آخر يقول فولتير : ((ان يكون المرء حرا، وان يكون مساويا للجميع، فتلك هي الحيا الحققة، حياة الانسان الطبيعية، وكل حياة اخرى لاتعدو كونها خدعة حقيرة، وملهاة رديئة، يؤدي فيها احدهم دور السيد والآخر دور العبد)). بهذا الشكل يحدد (فولتير) الحريات الفردية. انها حقوق طبيعية، وبذلك ينبغي ان تتميز بالشمول

والحريات الفردية، لدى (فولتير) تنطلق من اساس فلسفي هو الايمان بحرية الارادة. وهو يبرهن عليها بالشعور لدى كل امرء بها، وهي عنده الإرادة المفكرة التي تتحكم في الحواس وتقوم الميول، وتتبع العقل. بكلمة اوضح، ان (فولتير) يتجاوب مع

(هلفسيوس) في اعتقاده بأن الذكاء، كما هو الحال بالنسبة للأخلاق، يتميز بأنه مكتسب، وذلك بتأثير صدف الوجود. فلا توجد هنالك عدم مساواة ما بين الناس تبدأ من نقطة الانطلاق في وجودهم. فالذاكرة تبدو متماثلة بالنسبة للجميع، كما ان الناس قابلون لأن يخضعوا لنوع من التحسين في حياتهم، والامر هو امر تعليم، وهذا يقع ضمن اطار مسؤولية النظام السياسي. ان (فولتير) في موقفه هذا يبدو بصفته واحدا من اتباع (لوك). فبطل قصته ((الساذج)) هو (مادة خام)) والامر كان امر تحويله الى انسان. وفي نهاية القصة سوف لن يعود ((ساذجا))، فطبيعته كانت بحاجة الى ان يكون متعلما. ولم يكن بالامكان ان يتم ذلك عن طريق الصدفة، طالما ان (فولتير) كان هو نفسه معلمه، فهو يتعلم قواعد الحضارة، ويدرك ((قوانينها الوضعية)) او ((الاتفاقية)) التي كانت طبيعته البدائية، في بادئ الامر، قد رفضتها. ولكن، وكما قال (فولتير) نفسه: ((اذا لم تكن هنالك معرفة فطرية، بسبب من انه لا توجد هنالك شجرة تحمل الاوراق والثمار، وهي تخرج من الارض))، فإن البذرة التي اعطت هذه الشجرة تتضمن، بالمقابل، اصل هذه الاوراق وهذه الثمار. ((فالساذج)) لا يملك الا عبقريته ((الخام))، ولكنه بكل الاحوال يملكها. ولكن في نفس الوقت سوف تخضع للتغيير بفضل التعليم. ان قدرة الانسان على التعلم تكشف عن عدم فطريته، وبالتالي تكشف عن تملكه لحرية الارادة. ان ايمان (فولتير) بحرية الارادة هو الذي جعله حريصا على

ضمان متطلبات تحققها الفعلي. وهذه المتطلبات تتمثل بالحريات الفردية. ((فالحرية وحدها هي القانون الاساس لجميع الامم)).
ولكن لابد من الاشارة الى نقطة جوهرية هي ان (فولتير) ادرك الحرية الفردية باعتبارها القدرة على عمل ما تقتضيه الارادة بشكل مطلق. فقد كتب، في صيغة حوار بين (أ) و (ب) قائلا : ((أ) :
في اي شيء تتمثل حريتك اذا لم تتمثل في القدرة على تملكها كفرد في ممارسة عمل ما تقتضيه الارادة بموجب ضرورة مطلقة ؟
(ب) : انك تربكني حقا... ان الحرية اذن هي ليست شيئا آخر غير القدرة على عمل ما اريد. (أ) : تأمل في الامر وسترى ما اذا كان بمقدور الحرية ان تدرك بطريقة اخرى. (ب) : في مثل هذه الحالة فأن كلبى الخاص بالصيد هو ايضا حر، تماما كما انا ...
(أ) : لماذا تشاء ان تمتلك الحرية بوجه آخر غير الوجه الذي يمتلكها به ؟))

ان (فولتير) كان قد اعجب بمدينة (امستردام). والذي اعجبه فيها امور كثير منها ((ليس بين سكان امستردام... متعطل ولا مسكين ولا مهرج ولا سفيه، وقد التقينا برئيس الوزراء يسير على قدميه، دون خدم، بين سواد الشعب)). ولكن ما اعجبه فيها بوجه خاص هو انه رأى ((رجال الطوائف الدينية المختلفة وجميعهم يفصحون عن عقائدهم في بيان عجيب)) وبكلمة موجزة ان ما اعجبه في (امستردام) بوجه خاص هو حرية الرأي.
غير ان اعجاب (فولتير) سيتسع ليشمل الحريات الاخرى، بعد

زيارته الى انكلترة التي اعجب بها كل الاعجاب، على الرغم من انه لم يستطع ان يضمن معرفة معمقة بطبيعة نظامها السياسي، على حد تأكيد (مارسيل برلو)، ولا بد من الاشارة هنا الى ان انكلترة التي اعجبته، بوجه خاص، هي انكلترة التي تمخضت عنها ((الثورة العظيمة)) عام ١٦٨٨ والتي في ظلها كانت قد قامت هذه الحريات. ولذا ليس من الغريب ان نجد (فولتير) وهو يجعل احداث قصته ((الساذج)) تدور، في الواقع، في انكلترة في الفترة الواقعة ما بين ١٦٨٩ - ١٦٩٠، ذلك لأن هذه الفترة كانت حاسمة في التاريخ، فخلالها كانت انكلترة قد حظيت بالحريات الفردية، وبقيت بطابعها هذا تمثل نموذجا بالنسبة للكثير من المثقفين الفرنسيين.

ففي ((رسائل فلسفية)) كتب قائلا : ((تلك هي الاعتبارات التي جعلت التشريع الانكليزي قادرا على ان يضع كل انسان في مكانه الحقيقي بالنسبة لكل الحقوق الطبيعية التي تبدو انه قد حرم منها في كل الملكيات الاخرى تقريبا. ان تلك الحقوق هي حريته الشخصية التامة وحرية امواله وحرية التوجه بالكلام الى الامة عن طريق القلم، هذا بالاضافة الى عدم امكانية محاكمته عن جناية الا عن طريق هيئة محلفين مشكلة من اناس مستقلين، وان لا يحكم الا بموجب النصوص المحددة بالقوانين، زد على ذلك حقه في التبشير بسلام بأي دين يشاء. ان كل هذا يدعى بالامتيازات.)) وربما نستطيع ان نقول ان (فولتير) كان يأخذ بالحرية

الاقتصادية وحرية الرأي، بالإضافة الى الحرية الشخصية.

(١) الحرية الاقتصادية : لقد علق (فولتير) اهمية كبيرة على الملكية، فقد قال : ((روح الملكية تضاعف من قوة الانسان)). والانكليز وحدهم الذين لهم وطن، فهم يشعرون بالمصالح المشتركة لأنهم يمتلكون بعض الاملاك. ويشير (فولتير) الى انه ما زال في امم اخرى ملايين الناس الذين لا وطن لهم لأفتقادهم للملكية. واذا اعجب (فولتير) بأنكلترة فأنه اعجب بها لأن الفرد فيها يستطيع ان يأمن على امواله. فقد جاء في ((رسائل فلسفية)) قوله: ((فالانسان بأستطاعته ان ينام مطمئنا بأن ملكيته في الغد سوف لن تمس بسوء)). فينبغي في نظره ضمان الملكية من اي اعتداء. واذا ما انتزعت فينبغي ان يتم ذلك مقابل تعويض، ولا تنتزع الا لأغراض المصلحة العامة، فحق جميع المواطنين في استحقاقهم للتملك ينبغي ان يضمن، ولكن دون حاجة لضمان المساواة في التملك. فالمساواة في الملكية، في نظره، هي ((الشيء الأكثر طبيعي، وفي نفس الوقت الأكثر وهمي)). لذا فإن انقسام المجتمع الى طبقات يبدو امرا طبيعيا، بالنسبة له، طالما ان المساواة الاجتماعية من حيث الملكية تبدو امرا مستبعدا. فقد كتب قائلا: ((من غير الممكن في كوكبنا البائس ان يكون الناس، وهم يعيشون في مجتمع، غير منقسمين الى طبقتين : الاولى، طبقة الاغنياء التي تحكم الثانية، طبقة الفقراء التي تقوم بالخدمة. وهاتان الطبقتان تنقسمان الى الف طبقة، والالف طبقة يوجد فيما

بينها تمايز يدل على وجود فروق... الخ...))
وفي الوقت الذي توضع فيه الملكية موضع الاستغلال ينبغي ان
يتم ضمان حريته، مهما كانت طبيعته. فكل ما يخص الزراعة
والتجارة والصناعة يمكن ان يختصر في كلمة واحدة هي الحرية
اي التحرر من العقبات مهما كان نوعها. ولم يتردد (فولتير)، وهو
يمتدح انكثرة، ان يرى فيها البلد الذي يحترم حرية التجارة، اذ
كان حرس اللوردات لا يحقرون ان يكونوا تجارا في المملكة. وقد
اطرى عظمة هذا الشعب السلمية الموزع ما بين تجار وسادة بحار
وضيافة وامراء وخراس نزيهين متطلعين للحرية في اوربا.
(٢) حرية الرأي: لقد ادرك (فولتير) الاهمية الخاصة التي
تتميز بها حرية الرأي من خلال تجربته الخاصة بنشر مؤلفاته. فقد
كانت تتخذ الاجراءات الشديدة ضد المؤلفين والناشرين وبائعي
الكتب الذين يجراءون على بيع الكتب غير المصرح بها. ان
المؤلفين كانوا يضطرون على نشر كتبهم بأسماء مستعارة، كما
كانوا يضطرون على نشرها في بلدان اكثر تحرا، ولكن ذلك لم
ينجهم من العقاب. وكثيرا ما كانت تحجز الكتب عند الحدود.
وعلى الرغم من اللطف الذي كان يبديه، في بعض الاحوال،
((مسؤولو الرقابة الملكية))، فأن الكتب كان يغلب نشرها في
السر، مما كان يعرض المؤلفين للمغامرة. ففي عام (١٧٦٧) تم
تخريم نشر كل ما يتعلق بالقضايا الدينية. وفي عام (١٧٦٨) حكم
على صبي عطار بالاشغال الشاقة لمدة سبع سنوات لشرائه نسخة من

كتاب (دهولباك) الموسوم ((المسيحية بلا قناع))، في حين حكم على البائع بالاشغال الشاقة لمدة خمس سنوات، وحكم على زوجته بالاشغال الشاقة المؤبدة.

ويبدو ان (فولتير) لم ينج من هذه الاجراءات المقيدة لحرية الرأي. فملحمته ((هنري الرابع)) لم تستطع ان ترى النور، فقد حرم من امتياز طبعها، فأخرج منها طبعة سرية. وهكذا الحال بالنسبة لكتابه ((رسائل فلسفية)) الذي حذر من نشره. ولم يستطع (فولتير) وقف الترجمة الانكليزية، ولكن نجح من جهة اخرى في وقف الطبعات الفرنسية مدى عام، ليتم نشرها في وقت لاحق. وقد صادرت الحكومة ديوان شعر له يمثل جزءا من كتابه ((عصر لويس الرابع عشر)) مما دفع به الى ترك الكتاب ولم يكمل سوى نصفه، ايمانا منه بأن التاريخ لا يمكن ان يكتب في فرنسا آنذاك. فكان عليه ان يسحب مسرحيته (محمد) من التداول، بعد ان استقبلت على المسرح بحماس عارم. ونشير في الاخير الى ان (فولتير) لم يستطع ان يضع اسمه على قصة ((الساذج))، وذلك من اجل ان يتحاشى الملاحقة الحكومية. وقد ذهب الى حد انكار علاقته به، ولكن بطريقة ساخرة، وذلك في رسالة الى صديقه (دالمبرت)، وعندما منحت الموافقة على نشرها سحبت بعد خمسة ايام، فقد صدر الحكم القاضي عليها من لدن الحكومة لتنشر سرا. وهكذا نرى ان الاضطهاد الذي تعرضت له حرية الرأي في عهد (فولتير) وما مسه شخصيا منه، هو الذي دفع به الى التشبث بها

بكل قوة، خصوصا بعد ان تلمس في النظام البريطاني كل ما من شأنه ان يضمن مثل هذه الحرية. فقد كتب في ((رسائل فلسفية))، وهو يتحدث عن هذا النظام، قائلا: وهذا النظام يسمح في الاخير في ان ((تستيقظوا صباحا وانتم مالكون للقدرة على نشر ما كنتم تفكرون به. واذا ما وجه اليكم الاتهام لتصرف سيء او كلام سيء او كتابة سيئة، فانكم سوف لن تحاكموا الا طبقا للقانون.))

(٣) الحرية الشخصية : ان النظام البريطاني كان قد اثار اعجاب (فولتير) لانه من شأنه ان يسمح للإنسان في ان يتمتع بحريته الشخصية ((فالإنسان بأستطاعته ان ينام مستقرا ومطمئنا بأنه سوف لن ينتزع من بين ذراعي زوجته اثناء الليل ليقاد الى السجن او الى الصحراء...)) وبقدر ما يتعلق الامر بفرنسا كان (فولتير) يرى ان اجراءات المحاكمة لم تكن لتتم عن فهم صحيح للحقوق الشخصية. فالمتهم، في رأيه، لا يصح ان يعامل معاملة المذنب. ولا يصح سجن الأبرياء، دون تثبيت، لأطلاق سراحهم بعد شهور ضعاف معدمين بدون تعويض. ويجب الغاء الحقوق الكنسية التي تطالب بأداء الواجبات عن طريق التهديد بعقوبات دينية. ويجب القضاء على التعذيب، وعلى اجراءات القضاء السرية.

ولا بد ان نشير الى ان تمسك (فولتير) بالحرية الفردية لم ينفصل عن تمسكه بالنظام السياسي القوي. ان ثقته بمثل هذا النوع من النظام كانت بالغة. ذلك لأنه كان يعول كثيرا على السلطة من اجل اقامة الحرية. هذا من جهة، ومن جهة اخرى ان

(هوتمان) يوجه اللوم اليها بنوع من العنف ويصفها
(بمحامي الملك الصغير))

ولكن لابد من الاشارة الى ان هذا الذي يذهب اليه (هوتمان)
لا يدعمه التاريخ. فحجته في ان المجلس العام للطبقات شارك دائما
الملك في سلطته في العهود القديمة لم تكن صحيحة من الناحية
التاريخية على حد تأكيد (جورج سباين)

وربما على هذا الاساس نستطيع ان نتفق مع رودولف دارست)
في ان ما ذهب اليه (هوتمان) هو نوع من ((طوبائية الماضي)).
هذا من جهة، ومن جهة اخرى فإنه على الرغم من التغيير الذي
ادخله (هوتمان) على آراءه في وقت لاحق، فإن ذلك التغيير الذي
يكشف عن نوع من الانتهازية لم يضر، في الواقع، بسمعة الكتاب
ولم يقلل من فرص نجاحه. ان خصوم السلطة الملكية المطلقة
كانوا قد قدروا عاليا مثل هذا العمل الفكري الذي ينحو منحى
علميا. فقد اوضح لهم مستخدما التاريخ المدى الذي تتوافق فيه
تطلعاتهم مع ((حكمة الاجداد.))

وبكلمة موجزة يمكن القول ان الافكار السياسية الهيكلية
تتميز بطابع نضالي، ومن هنا تأتي اهميتها على الرغم من الضعف
العقائدي الذي يطغى عليها. واذا ما كانت بعض التطلعات الشعبية
تبدو واضحة خلال هذه الافكار السياسية، فإن المثل الاعلى
المهيمن تمثل بنوع من الفدرالية الارستوقراطية وربما على هذا
الاساس نستطيع القول مع (توشارد) وجماعته ان (المفاهيم

المؤهل لممارسة الحريات الفردية. بكلمة موجزة يمكن القول بأن (فولتير) كان يحتقر الشعب. وليس اعتباطاً ان نراه يختار بطله في قصته ((الساذج)) ليس من ابناء الشعب، وانما من بين النخبة، فهو يمتلك الثروة الجيدة وذو مجد جيد.

وكثيراً ما يقال ان (فولتير) كان يكتب للجمهور. فقد كتب (لانسون) قائلاً: ((انه ينزل الى مستوى الجمهور الذي يريد كسبه)) وكان يهمه ان يوصل افكاره الى الجمهور، لذلك فإنه كان يكرر افكاره في كتبه وهو على علم بذلك، ولكن لا ينفك عنه. فالفكرة لا تسير، في نظره، الى الجمهور الا بقوة تكرارها، ولا شك ان الجمهور الذي قصده (فولتير) هو ليس الشعب، وانما الجمهور الذي يقرأ ويستطيع ان يفهم ما يقرأ. انه بلا شك مكون من افراد البرجوازية التي كانت تختص بالتعليم والتي كان يحرص (فولتير) على ان يقصره عليها دون غيرها. فقد قال: ((يبدو لي من الامور الاساسية ان يكون هنالك صعاليك جهلة)) وقد سبق ان قال ان العامل اليدوي ليس هو المرشح للتعليم.

الفصل الثاني الليبرالية النفعية

ان الليبرالية النفعية هي اتجاه فلسفي، قبل كل شيء. وهي ترى ان القيمة العليا تكمن في المنفعة ذات الطبيعة المختلفة. وهكذا فإن القيمة العليا تتمثل في المنفعة الشخصية التي تدرك باعتبارها كل ما من شأنه ان يجلب اكبر قدر ممكن من السرور، او يجلب السرور الاكثر رفعة. والحصول على السرور يعتمد الى حد كبير على الآخرين. فمن الحكمة توخي سرورهم كوسيلة من اجل ان يحصل المرء لنفسه على المزيد من السرور. وعن طريق التجمع يصل المرء الى توخي سرور الآخر بغض النظر عن كل توخي لمنفعة شخصية. ان هذه الاخيرة هي الحد الذي ينبغي ان يبلغه الانسان الاخلاقي حقاً. والسعادة التي تشكل المعيار النفعي لما هو خير في سلوك الانسان هي ليست السعادة الخاصة بمن يتوخاها، وانما هي السعادة التي تشمل كل المعنيين بها. وما بين السعادة الخاصة بالفرد وسعادة الآخرين تقتضي النفعية ان يكون الفرد متجرداً، تماماً كما هو الحال بالنسبة لمشاهد غير متحيز ومحسب للخير.

ستتابع الافكار السياسية التي تمخضت عنها الليبرالية النفعية، تاركين جانبها الفلسفي، وستتم متابعتها لها في اتجاهين : اتجاه فرنسي يمثلُه الانسكلوبيدون، واتجاه انكليزي يمثلُه (دفيد هيوم).

ولكن مما تجدر الإشارة اليه هو نفعية (هيوم) تتميز بنوع من الخصوصية بسبب محاولته الموازنة بينها وبين منهجه التجريبي. وقد اكد بهذا الصدد (جورج سباين) مبينا ان الكثير من النقد الاخلاقي الذي تمسك به (هيوم) كان موجها، في نفس الوقت لمذهب المنفعة، الذي حاول ان يرد كل البواعث الى السعي وراء اللذة وتجنب الالم. وقد انطلق (هيوم) في نقده هذا من تجريبيته. اذ اعتقد ان مذهب المنفعة افراط في تبسيط البواعث الى درجة التشويه. فالطبيعة البشرية ليست بهذه الدرجة بحيث يكون لها ميل واحد لا يتجاوز الحصول على اللذة وتجنب الالم. وارتأى (هيوم) ان الكثير من البواعث البدائية في ظاهرها ليست لها علاقة واضحة باللذة والالم، ذلك هو الحال بالنسبة للعاطفة الابوية. وقد ذهب (هيوم) الى الاعتقاد بأن الناس غير دقيقين الحساب دائما في سعيهم وراء مصالحهم الشخصية او اي شيء آخر. ونموذج (هيوم) لمذهب المنفعة لا يضيف اية قيمة خاصة على الانانية، ولا يطالب الذكاء الانساني بأشياء لا موجب لها. وبهذا ربما يكون (هيوم) قد ابتعد عن المضمون الفرنسي لمذهب المنفعة. مع ذلك ربما لا تثير نفعية (دفيد هيوم) اي اشكال بقدر ما تبدو واضحة، كما سرى ذلك، اما نفعية الانسكلوبيديين فهي ليست كذلك. اذ ان النفعية لديهم تبدو في شكلها الجيني. ان هؤلاء كانوا قد اكدوا في الانسكلوبيدية على اهمية المهن والتكنيك. وهذه الاهمية يحكمها لديهم مؤشر اساس هو المنفعة. واهتمام الفيلسوف بمثل

هذه الامور لا يبدو غريبا في نظرهم لأن الفيلسوف على حد اعتقادهم هو ((رجل شريف يتطلع الى ادخال السرور، وان يجعل من نفسه مفيدا.))

المبحث الاول: الانسكلوبيديون

قبل ان نقوم بمتابعة الافكار السياسية الخاصة بالانسكلوبيديين سنحاول متابعة الظروف الخاصة بوضع الانسكلوبيدية
اولا : الانسكلوبيدية :

عام ١٥٣٢ ظهرت لأول مرة مترجمة الى الفرنسية كلمة ((الانسكلوبيدية)) بعد ان استعملها الشاعر الفرنسي (رابله) لتفيد معنى مجموع المعارف الانسانية. ان البرجوازية الاوربية التي كان قد سبق لها ان تطورت، ولو تطورا بطيئا، في اطار المجتمع الاقطاعي، كانت قد بدأت تتلمس قوتها الفكرية. لقد سبق من قبل ان تجلت معالم رد الفعل الفكري الخاص بهذه الطبقة ضد الفكر المسيحي للعصور الوسطى الذي كان يضغط بثقله على الفكر العام ويمارس الاكراه. وقد تمثل رد الفعل هذا بتحرير العقل. وطموحه في الالمام بكل الواقع. مع ذلك فأن رد الفعل الفكري هذا بقي مشوبا بالحذر، لأن القرن السادس عشر لم يكن قد تسلم بعد، كما سبق ان رأينا من قبل، تسلحا كافيا للأستجابة للمتطلبات الواسعة للعقل. فالعالم الجديد لم يكن قد اكتشف الا منذ وقت قريب،

والتكنيك لم يكن قد تجدد الا ببطء، والانتاج، في اطار
المشاغل لم يتخلص الا بعسر من ضغوط الاقتصاد الاقطاعي. ان
البرجوازية التي كان عودها قد بدأ يقوى عبر العصور بفعل تطور
الثروات المنقولة، كانت لاتزال تصطدم بعقبات فرضتها
الارستقراطية العقارية. مع ذلك فإنه كان بمقدورها ان تستشعر قوة
شبابها وفعاليتها. وعاجلا سوف تزود بأسلحة فعالة في مجال الفكر،
مكنتها من معرفة الطبيعة، وقد هيأ هذه الاسلحة كل من (بيكون) و
(ديكارت) و (نيوتن).

واذا كانت البرجوازية الفرنسية قد حظيت بمثل هذا التقدم، فإنها
بالمقابل كانت قد ارتضت في ظروف خاصة الاندماج ولو جزئيا في
المجتمع التقليدي، في حين ان البرجوازية الانكليزية، التي كانت
على درجة عالية من القوة منذ القرن السابع عشر، كانت قادرة على
ان تفرض على الارستقراطية، بفعل ثورتين، نوعا من التوفيق
السياسي والاجتماعي الذي يسمح بتطور الرأسمالية الانكليزية تطورا
ملحوظا، حيث لأول مرة اصبحت فيها البرجوازية سيدة نفسها
ومصيرها. في انكلترا، بواقعها الاجتماعي هذا، كان المشروع
الطموح لرجال النهضة في جمع كل المعرفة في انسكلوبيدية كان
قد استعيد ليكتب له النجاح. ففي عام (١٧٢٨) ظهرت في لندن
الطبقة الاولى من ((انسكلوبيدية او القاموس الشامل للفنون
والعلوم)).

ان ما لم يكن في انكلترا الا مشروعا جيدا يضطلع به صاحب

مكتبة، أصبح في فرنسا، حيث كانت الشريعة المتقدمة من
البرجوارية الواعية لقوتها ولحقوقها، تضيق ذرعا بإكراهات مجتمع
تطغي فيه مخلفات الاقطاع، يشكل عملا ثوريا في يد الفلاسفة.
وفي (٢٦) مارس من عام (١٧٤٥) حصل صاحب مطبعة ومكتبة
في باريس اسمه (اندره فرانسوا لبريتون) على امتياز ملكي لطبع
(القاموس الشامل للفنون والعلوم)). والحقيقة ان الامر لم يكن
يتعلق بأكثر من طبع ترجمة للقاموس الانكليزي الآنف الذكر الذي
كانت طبعته الخامسة قد ظهرت في لندن عام (١٧٤٢). وبعد
محاولات عديدة كان (لبريتون) قد لجأ الى (ديدرو) و
(دالمبرت) للأطلاع بالمشروع. ولكن يبدو ان (ديدرو) لم يلجأ
الى الترجمة، وانما كان بالاحرى قد بذل جهدا من اجل وضع
موسوعة جديدة لتمثل ((لوحة عامة بجهود العقل الانساني في
جميع الاتجاهات وفي جميع العصور)) على حد تعبير (ديدرو).
ويبدو ان هذا الاخير شاء ان يجعل من مشروع (لبريتون) سلاحا
في الصراع من اجل انتصار العقل. وفي تموز من عام (١٧٥١)
ظهر الجزء الاول من ((الانسكلوبيدية او قاموس قائم على الدليل
العقلي للعلوم والفنون والمهن)). ان كون العنوان يحمل تعبير
(قائم على الدليل العقلي)) لكاف بذاته ليدل على مغزى هذا
العمل الفكري. وربما هذا المغزى بالذات كان مدعاة لمهاجمته منذ
البداية من قبل ممثلي النظام القديم. فقد تمت مهاجمة
الانسكلوبيدية من قبل اليسوعيين ومن قبل الجانسينيين. ووبخت

من قبل السوربون، وعظمت من قبل مجلس الملك، واخضعت
للهمزة من قبل عصبة ادبية، وأديننت من قبل البرلمان ومن قبل
البابا، وهجرت من قبل واحد من مديريها، وشوهت من قبل
ناشرها. مع ذلك فإن الانسكلوبيدية، بفضل جهود (ديدرو) كانت قد
استطاعت ان تبلغ هدفها. ففي عام (١٧٦٥) ظهرت في نفس الوقت
الاجزاء العشر الاخيرة منها. والجزئان الاخيران المصوران ظهرا
في عام (١٧٧٢).

ان الانسكلوبيدية على حد قول (توشارد) وجماعته هي ((اعظم
وثيقة اجمالية خاصة بأفكار البرجوازية الفرنسية في القرن الثامن
عشر، وهي تكشف في نفس الوقت عن جرأتها، مثلما تكشف عن
الحدود التي تقف عندها. لقد استطاع (ديدرو) ان يحتوى في
مشروعه علماء من امثال (دالمبرت) و (بيفون) (اعظم فيلسوف
في زمانه، على حد وصف ديدرو) ومفكرين اثرياء متنورين من
امثال (هلفسيوس) واختصاصيين بأمور الدين من امثال البارون
(دهولباك) و الممثلين الرئيسيين للمدرسة الفزيوقراطية من امثال
(كني) و (تركو). وكان لكل من (فولتير) و (روسو) هما
الآخران مساهماتهما)). وعلى الرغم من تعدد المساهمين في
وضع الانسكلوبيدية وتعدد مشاربهم، فإن الاتجاه العقلاني كان قد
شكل الخط العام لهذا العمل الفكري، هذا بالاضافة الى وجود
ملاحح اتفاق في بعض النزعات السياسية، كما سنرى ذلك.
لقد اشرنا الى ان الاتجاه العقلاني يمثل السمة التي تتميز بها

الانسكلوبيدية. لذا فإن اللاهوت لم يظفر، بين مراتب العلوم في هذا العمل الفكري، الا بمنزلة ضئيلة لم تلبث ان تجزأت، اذ ان اللاهوت قد قسم الى قسمين، اللاهوت الطبيعي الذي ليس فيه من المعرفة الالهية سوى المعرفة التي ينتجها العقل، وهي لهذا ليست ذات شمول كبير، واللاهوت الموحى به، ولكن هذا الاخير ليس شيئاً آخر غير العقل مطبقاً على الوقائع الموحى بها.

وما دام اللاهوت قد تم الهبوط بع الى هذا المستوى في الموسوعة، كان ينبغي الجزم بصدارة الانسان. ففي الواقع ان الاحساس يعلمنا بوجودنا ووجود الناس الآخرين من امثالنا. وان المجتمع والاخلاق والدين تنشأ شيئاً فشيئاً، وان من الجلي ان الفكر العقلية المحضة عن الرذيلة والفضيلة، وان مبدأ القوانين وضرورتها، وروحية النفس، ووجود الاله، وواجباتنا نحوه، وبالاجمال ان الحقائق التي نحن في حاجة اليها هي ثمرة الفكرة المتأمللة التي تسببها احساسنا.

ان الانسكلوبيدية تتميز بلاشك ببعض العيوب فمنذ البدء كان خصومها يتهمونها بأنها اجرت استعارات واسعة غير معترف بها من الكتب السابقة التي كانت تستعمل فيها المقص. وكانت تلك التهمة حقيقة، وكانوا يتهمونها ايضا بأنها افلتت كثيراً من الاخطاء، وبضع حماقات، ولم يكن ذلك باطلاً، لأن المتعاونين فيها كانوا من كل نوع، على حد تأكيد (بول هازار) ومن هنا نشأ تباين جلي في درجات المقالات. وفوق ذلك كان (ديدرو)، الذي الهم وضع هذا

العمل الفكري، لم يحسن دائماً مهنته كسر كرتير للتحريير، اذا لم يلحظ بعض الثغرات.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى ان الانسكلوبيديية تفتقد للوحدة الفكرية، وذلك بسبب تنوع مشارب المساهمين في تحريرها. وقد اورد (فولجين) في كتابه (فلسفة الانوار) نموذجاً لأفتقار الانسكلوبيديية للوحدة الفكرية، فأشار الى مفهوم ((الحق الطبيعي)) وقال: ((تجدر الاشارة هنا الى ان كتاب ((الموسوعة)) ما كانت تجتمع اراؤهم على هذا التصور للحق الطبيعي. فمادة ((الحق الطبيعي)) في الموسوعة تتعارض في الواقع مع تأويل (ديدرو) لهذا المفهوم. فقد ذهب واضع هذه المادة الى التأكيد على صعوبة تحديد هذا المفهوم وتعريفه، على الرغم من ((بداهته))، كما سعى الى البرهنة على ان الفرد، خلافاً لما ادعاه (ديدرو)، لا يستطيع استيعاب مضمونه. وأنه لأمر له دلالته ان يكون (ديدرو) قد وجد من الضروري ان يشير، في حاشية خاصة اضيفت الى احدى طبعات الموسوعة، الى عدم تأييده لما جاء في تلك المادة من آراء وافكار. مما يؤكد عدم اتفاق (ديدرو) مع كاتب هذه المادة في التفكير.

ولكن ذلك لا يبرر في نظرنا ما قاله (برلو) بصدد هذا حيث اكد بأن الانسكلوبيديية ((لم تأت الا بعرض زهيد وحتى شاحب، للأفكار التي كانت معروفة في حينه.)) ان الانسكلوبيديية شلى حد قول (بول هازار) ((لم تكن تحتوى شيئاً من الحشوء ولا مما انقضى

زمانه، وانما كل ما فيها سيكون حيا، ولن يكتفي فيها بالشرح ولا بالوصف، بل ان هناك رسوما ستبرر الصور المادية للعمل المتواصل الذي يخلق المدنية)).

ولكن بالمقابل نضم صوتنا الى صوت (برلو) وهو يستشهد بالعديد من المختصين، ان الانسكلوبيدية تبقى تتميز بمحتوى سياسي بئس)). ولذا فأن اية متابعة للأفكار السياسية الخاصة بالمساهمين في وضعها ينبغي ان تتم ليس ضمن اطار الانسكلوبيدية فقط، وانما خارجها كذلك.

ثانيا : الحرية في الانسكلوبيدية

طيلة الفترة السابقة على القرن الثامن عشر لم تدرك الحرية الا بالمعنى الميثافيزيقي، وذلك عندما كان يشور النزاع بصدد حرية الاختيار ما بين رجال اللاهوت والفلاسفة. ولكن ابتداء من القرن الثامن عشر اغتنبت هذه الكلمة بمعنى سياسي. لقد اكد بهذا الصدد (تركو) قائلا: ((كان الفلاسفة يتحدثون عن الحرية عندما كانوا يتناقشون بصدد الاحتمال والحتمية، ولكن كم كانت بعيدة عن لسان الانسان العادي، بينما في الوقت الحاضر، وفي الوقت الحاضر فقط، تدور على شفاه كل واحد. اية دقة كانت قد اكتسبت! اية حيوية! اية مفاهيم حقيقية كانت قد احتضنت ضمن ميدانها! اية صور واضحة راحت توظف في الذهن عندما راح يتم التلفظ بها)). ان الحرية كانت قد لخصت في الواقع كل مطالب الطبقة

البرجوازية: الحرية الفردية، الحرية المدنية، الحرية السياسية، حرية التجارة، حرية الانتاج، حرية الفكر، حرية الصحافة الخ... غير ان الحرية التي كانت تتمسك بها الطبقة البرجوازية كانت تقوم على اساس من الملكية. ولم يذهب اي واحد من المفكرين الذين ساهموا في تحرير الانسكلوبيدية الى حد الاقرار للشعب بالتمتع بها (بأستثناء جان جاك روسو) وذلك بسبب التفاوت في الملكية.

وقد تمسك الانسكلوبيديون بالحرية الطبيعية. لقد كتب (ديدرو) قائلا: ((ان الحرية الطبيعية هي حق تمنحه الطبيعة، الى كل الناس في التصرف بأشخاصهم وبأموالهم بالطريقة التي يعتقد انها اكثر تناسبا مع سعادتهم، وذلك تحت قيد ان يتم ذلك في حدود القانون الطبيعي، وان لا يتم التعسف بأستعمالها الى الحد الذي يتولد عنه الضرر بالنسبة للناس الآخرين. ان القوانين الطبيعية هي، اذن، قاعدة ومقياس هذه الحرية)). ان الحرية بهذا المعنى، بقدر ما تمثل اقتدارا داخليا تمثل كذلك اقتدارا خارجيا. ((ان الحرية لدى الانسكلوبيديين ستبدو، على حد قول (كيسدورف) بصفتها ((شكل تدخل الانسان في الكون)) بكلمة اوضح انها، بالدرجة الاساسية، قدرة على توكيد الذات في هـ الكون. ان تكون حرا يعني بالنسبة للانسكلوبيديين ليس عدم الاكتراث الداخلي، وانما الاستقلال الخارجي، وبشكل خاص استقلال بالقياس الى الاكراهات الشخصية اكثر مما هو بالقياس الى اكراهات الاشياء. ان الانسكلوبيديين

يميلون الى تعريف الحرية بدلالة العلاقة مع الارادات الخارجية، ان (ديدرو)، على سبيل المثال، في اعقاب (جون لوك) كتب بهذا المعنى قائلًا: ((ان اي انسان لم يتلق عن الطبيعة الحق في حكم الآخرين. ان الحرية هي هدية السماء، وان اي فرد، من نفس الصنف، يملك الحق في ان يتمتع بها بقدر ما يتمتع بالعقل. ان كل سلطة اخرى (سواء كانت السلطة الدنيوية او السلطة الابوية) تأتي عن اصل آخر غير الطبيعة))، فكل سلطة تمتلك، في نظر (ديدرو) اصلا اصطناعيا، سواء كان شرعيا ام غير شرعي كما هو الحال في حالة القوة او العنف)). ثم يضيف (ديدرو) قائلًا: ((ان حرية الفرد هي رضاه الذي يمنحه بموجب العقل وفي حدوده وليس بشكل اعمى ودونما تحفظ. ان كل شكل آخر للخضوع هو الجريمة الحقيقية التي تعبر عن نوع من الوثنية)) والانسكلوبيديون تملكهم الثقة بأن الانسان لا يستعمل الحرية الا في ميدان الخير. فقد كتب (دو جوكور) قائلًا: ((ان الطبيعة ضعننا بطريقة لانستطيع بموجبها الا ان نتجه صوب الخير، وان يأخذنا الخوف من الشر ونحن نواجهه)).

واشار (دو جوكور) الى ان الحرية تتخذ ابعادا مختلفة، ويشير بوجه خاص الى الحرية السياسية وحرية الفكر، على اعتبار انهما تشكلان الركيزتين الاساسيتين بالنسبة للحرية. ان الحرية السياسية تنقسم في نظره الى قسمين الحرية السياسية للدولة والحرية السياسية للمواطن. ان الحرية السياسية للدولة تتكون من القوانين

الاساسية التي تقيم في هذه الدولة توزيع السلطة ما بين سلطة تشريع وسلطة تنفيذ بالنسبة للأشياء التي تتعلق بقانون الشعوب، وسلطة تنفيذ بالنسبة للأشياء التي تتعلق بالقانون المدني، وذلك بطريقة تكون فيها هذه السلطات الثلاث مترابطة فيما بينها الواحدة بالآخرى. اما الحرية السياسية للمواطن فأنها تتمثل في هدوء الذهن الذي يأتي عن الفكرة التي يكونها كل واحد بصدد امنه، وهذا هو نفس التعريف الذي كان قد قدمه (مونتسكيو) في كتابه ((روح القوانين)) وهو يتحدث عن الحرية السياسية. ويذهب (دو جوكور) الى ان هذا الامن، من اجل ان يتم توفيره، يقتضى ان تكون الحكومة بشكل يتيح لكل مواطن ان لا يخضع للخشية من مواطن آخر. ان القوانين المدنية والسياسية الجيدة كفيلا في ان تضمن هذه الحرية، وهذه الحرية. ستحقق الانتصار لنفسها اذا ما استمدت القوانين الجنائية كل عقوبة من الطبيعة الخاصة للجريمة. ثم يشير (دو جوكور) الى ان هنالك في العالم امما تشكل الحرية السياسية الموضوع الاساس في دستورها. واذا ما كانت المبادئ التي تركز اليها بدرجة من القوة، فأن مزاياها ستكون عظيمة. ثم يشير الى انكثرة كنموذج لمثل هذه الامم. ولكن (دو جوكور) يعود ليؤكد بأنه لم يقصد ان يجعل من الانكليز اولئك الناس الذين يتمتعون بكل مزايا الحرية. السياسية، ذلك لأنها مقامة بموجب القوانين، هذا فضلا عن ان الحرية السياسية المتطرفة ينبغي ان لا تكون بديلا عن الحرية السياسية المعتدلة. ((ذلك لأن التجاوز

حتى من قبل العقل نفسه، لا يكون محمودا دائما. هذا بالاضافة الى ان الناس يتعايشون بشكل افضل مع ما هو وسط مما هو مع متطرف.))

اما حرية الفكر فلها، في رأي (دو جوكور)، معنيان : ((الاول عام، والثاني محدد. بالمعنى الاول، تبدو حرية الفكر بصفتها قوة العقل الكريمة التي تربط قناعتنا بالحقيقة فقط. وبالمعنى الثاني، تعبر عن النتيجة الوحيدة التي يمكن، عادة، ترقبها بموجب العقول المثينة، من تفحص حر وصائب : واريذ بذلك تجاوز اليقين الراسخ والاستسلام له.)) ثم يقول: ((ان حرية الفكر الحقيقية تجعل العقل في حالة احتراس من الاحكام المسبقة والتهور. وبقدر ما تقوده (منرفا) (آلهة العقل) الحكيمة فإنه سوف لن يمنح العقائد الثابتة التي تطرح عليه الا درجة من الانتماء تتناسب مع درجاتها من الصدق. والعقل لا يؤمن بشكل قاطع الا بالامور التي ارتقت الى مستوى البديهيات، في حين يضع الامور التي لم تبلغ بعد هذه الدرجة في مستوى الاحتمالات، ويحتفظ بأعتقاده ازاءها في حالة من التوازن. ولكن اذا ما بلغ درجة البراعة، فإنه سيكون، بلاشك، اقل سذاجة وقل استسلاما للتصديق، انه يبدأ بالشك وعدم الثقة بسحر الاوهام.))

والذي نخلص اليه هو ان الأنسكلوبيديين لم يدركوا الحرية بذاتها. وانما ادركوها بدلالة عنصر آخر هو ما يقع خارج الانسان. فالحرية تتوافر عندما لا يشكل ما يقع خارج الانسان عقبة امام

نشاطه. وطالما ان النشاط الذي كان يعنى به الانسكلوبيديون بالدرجة الاساسية هو النشاط الاقتصادي، فأن الحرية سوف تتمثل في نظرهم ((بالحرية الاقتصادية))، على حد تعبير (توشارد) وجماعته. وهكذا فأن الحرية سوف تتوافر عندما لا يجد الانسان امامه ما يعيق نشاطه الاقتصادي. اما الحرية السياسية فأنها تمنح بالفضل: ((فما ينبغي على الدولة تجاه اي واحد من اعضائها، هو تحطيم العوائق التي تضر بصناعتهم، او تزعجهم في التمتع بالمنتجات التي تمثل المقابل الخاص بهم)). والادارة تكون سيئة، كما جاء في الانسكلوبيدية، عندما تنعدم ((حرية التجارة)) خصوصا وان هناك علاقة ما بين ان يكون الناس ((ماهرين)) في نشاطاتهم الاقتصادية وان يكونوا ((احراراً))، على حد تأكيد الانسكلوبيديية.

ثالثا : الدولة في الانسكلوبيدية

ان مفهوم الحرية الآنف الذكر يحكم مفهوم الدولة ونظام الحكم لدى الانسكلوبيديين. قطالما ان الحرية، لدى هؤلاء، تعبر عن العلاقة ما بين الانسان وما هو خارج عنه، فأن تحقق مضمون الحرية لايتوافر الا بتحقيق مضمون هذه العلاقة. واذا ما شئنا الدقة كل ما من شأنه ان يشكل عائقا امام نشاط الانسان. ان الدولة في مثل هذه الحالة ستكون محكومة في وجودها بهدف اساس، الا وهو ازالة كل ما من شأنه ان يشكل عائقا امام نشاط الانسان. واذا ما

تذكرنا بان هذا الهدف هو في الاساس هدف امني، فانه سوف تنشأ علاقة متينة ما بين الحرية والامن ووجود الدولة.

ان الامن هو الشرط الضروري للملازم للحرية طالما انها تفيد معنى انعدام العوائق التي يصطدم بها نشاط الانسان. بمعنى آخر ان الامن ينصرف الى ازالة هذه العوائق، وبذلك تتحقق الحرية. وبهذا المعنى سوف يمثل شرط الحرية. وقد كتب (دو جوكور) تحت فقرة ((الحرية)) قائلا: ((ان الحرية السياسية بالنسبة للمواطن هي هذا الهدوء الذهني... الذي يأتي عن فكرة ان كل واحد يتمتع بأمنه)) ان الانسكلوبيدين يقيمون علاقة ما بين محتوى الحرية والامن.. وهذه العلاقة ليست فقط علاقة ذاتية على وجه الحصر كيما يكون من المحتمل تعرضها الى ان تصبح وهمية، وانما هي كذلك موضوعية من شأنها ان تكييف بشكل جوهري الحرية الحقيقية.

ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان الحرية لا يمكن ضمانها ما لم يتم ضمان المحتوى الفعلي لنشاط الانسان. والمحتوى الفعلي لنشاط الانسان، في نظر الانسكلوبيدين، يتمثل بالملكية، التي تمثل في الواقع ثمرة هذا النشاط. وهكذا يمكن القول ان الحرية لا يمكن ضمانها ما لم يتم ضمان الملكية. ومن هنا يأتي التلازم لدى الانسكلوبيدين بين الملكية والامن. بكلمة اوضح ان الامن يمثل الشرط اللازم لضمان الملكية التي يتحقق بموجبها المضمون الفعلي لنشاط الانسان، وتقوم بالتالي الحرية. واذا ما رجعنا الى

الانسكلوبيديّة نفسها وتابعتها فقرّة ((ملكيّة)) فيها، فأنا سنتمس
هذا التلازم ما بين الملكيّة والامن. فقد عرفت الملكيّة باعتبارها
((الحق الذي يمتلكه اي واحد من الافراد الذين يتكون منهم
المجتمع على الاموال التي حصل عليها شرعياً.)) ثم نقرأ بعد ذلك
ضمن هذه الفقرّة: ((ان واحدة من وجهات نظر الناس وهم
يشكلون المجتمعات المدنيّة كانت تنصرف الى ان يضمّنوا لأنفسهم
الحيازة الهادئة للمزايا التي حصلوا عليها، والتي بمقدورهم ان
يحصلوا عليها. لقد توخّوا ان لا يقلقهم اي احد في التمتع
بأموالهم. ولهذا فإن كل واحد كان قد ارتضى ان يضحي بحصة
تدعى ((الضريبة)) من اجل الحفاظ والابقاء على المجتمع بتمامه.
لقد اريد بذلك ان يقدم الى الرؤساء الذين تم اختيارهم الوسائل
الكفيلة في الابقاء على شخص في حالة من التمتع بالحصة التي
اقيمت له.))

وهكذا نرى ان الامن الذي شكل لازماً لأستبعاد المعوقات
التي تقف امام نشاط الانسان وللحفاظ على الملكيّة التي تمثّل
ثمرة هذا النشاط هو الذي اقتضى وجود الدولة. فالدولة يرتبط
وجودها بالحفاظ على الامن بعد ان هيئت لها الوسيلة اللازمة
لذلك، الا وهي ((الضريبة)) التي تقتطع من الافراد.

ان هذا ما يؤكده الانسكلوبيديون بصريح العبارة وهم يتحدثون
عن الدولة. فالدولة في نظرهم هي عبارة عن ((تعبير نوعي يشير
الى مجتمع مكون من اناس يعيشون سوية تحت حكم احد ما، ولا

يهم بعد ذلك أن يكونوا سعيدين أو غير سعيدين وبهذه الطريقة يمكن تعريف الدولة بصفاتها مجتمعا مدنيا عن طريقه يتم اتحاد عدد كبير من الناس سوية تحت تبعية عاهل، وذلك لغرض التمتع، عن طريق حمايته وعنايته، بالأمن والسعادة اللذين ينعلمان في حالة الطبيعة.))

والدولة في نظر الانسكلوبيديين تمثل شخصا معنويا والعاهل هو الرأس، بينما الافراد هم الاطراف. وترتبطا على هذا فأنة سوف يمنح هذا الشخص المعنوي بعض الاختصاصات التي تمثل اختصاصاته الخاصة به، كما سيتمنح حقوقا متميزة عن حقوق كل واحد من المواطنين، وبالتالي فأن كل مواطن، وليس العديد منهم، ليس بمقدوره أن يستأثر بها لنفسه.

أن اتحاد العديد من الاشخاص في هيئة واحدة تحدثها مساهمة الارادات والقوى الخاصة بالافراد سوف يميز الدولة عن مجرد الجمع. ذلك لأن الجمع ما هو الا مجرد تجميع للعديد من الاشخاص يحتفظ فيه كل واحد منهم بأرادته الخاصة. في حين أن الدولة تمثل مجتمعا يحركه روح واحدة توجه فيه كل الحركات بطريقة ثابتة نسبيا، وذلك من اجل المنفعة المشتركة. تلك هي الدولة السعيدة، الدولة المتميزة.

وكان من اللازم من اجل تكوين هذه الدولة أن يتلاحم العديد من الناس فيما بينهم بطريقة خاصة، بحيث أن الحفاظ على بعضهم يعتمد على الحفاظ على الآخرين، وذلك لغرض أن تنتهيأ لهم، عند

الضرورة، القدرة على ان يساعد احدهم الآخر.
وهكذا فأن شيئين كانا قد ساهما بشكل خاص في وجود الدولة
وثباتها: الاول هو الالتزام نفسه الذي بموجبه يخضع الافراد
الخاصون لهيمنة عامل، وهو التزام تسهم السلطة الالهية والدين
في الزيادة من وزنه، والثاني هو اقامة سلطة عليا قادرة على ان
تحتوي الخيرين من الناس مثلما تحتوي الشريرين منهم عن طريق
الخوف من العقوبات التي بمقدورها ان توقعها لهم. وهكذا فأن
الهيئة السياسية او الدولة تتمخض عن اتحاد الارادات الذي تعضده
سلطة عليا. وبدون ذلك لا يمكن الحفاظ على المجتمع المدني.
رابعا : نظام الحكم في الانسكلوبيدية

ان نظام الحكم في اية دولة يتحدد بدلالة الاسباب التي حكمت
وجود الدولة نفسها، اي يتحدد بدلالة الامن الذي يراد من ورائه
التمتع بالحرية عن طريق ازالة العقبات التي تقف امام نشاط
الانسان، والحفاظ على الملكية التي تمثل ثمرة هذا النشاط. ان
هذه المقولة التي تحكم الانسكلوبيديين سوف تحكم كل افكارهم
المتعلقة بنظام الحكم، فالمعيار الذي يقيم بموجبه نظام الحكم هو
مدى استجابته لهذا الهدف فقيما يتعلق بأصل الحكم يمكن ان نميز
اتجاهين: الاول يأخذ به (نيكولاس بولانجه)، والثاني يأخذ به
(ديدرو).

يذهب (بولانجه) الى الاعتقاد بأن الاصل الاول للحكم هو

التيوقراطية، غير ان الانسان انتقل بسرعة الى مستوى آخر هو هيمنة الامير، وذلك بمقتضى هذه العاطفة ((غير الارادية والطبيعية حقا التي هي نتيجة لهذا الجذب المقدس الذي تمارسه علينا البساطة والوحدة)). في البدء كان هذا الملك الكائن الاعلى. و (بولانجه) يستعير امثلة من التيقراطية السياسية البدائية التي قامت في مصر وفي اكد وفي الصين وفي اليونان. وعن هذا النظام السياسي - الديني انبثقت المعابد والطوائف الدينية المغلقة بالاضافة الى ميلاد جمهور مؤمن بالخرافات وقد انتهى الى الوثنية. وعن التيقراطية ظهر نظام الرق. وفي ظل هذا النظام تصبح الحرية تشردا، والسلطة طغيانا. هكذا تحل العبودية الدينية والعبودية المدنية والعبودية السياسية. وعن التيقراطية ظهر كذلك الاستبداد الذي جعل من الثقة مجرد سذاجة. ويظهر انصاف آلهة ابطال ليشهدوا على ((الفوضى الرهيبة التي يتسبب بها العمل البوليسي والدين ما بين الناس)). (ولكن هذه الشخصيات سرعان ما تتوارى فعادت المجتمعات الى تيوقراطيتها الاولى، وسقطت مرة اخرى في بؤسها الجديد لغاية ما يظهر محرر آخر لينقذها من هذا البؤس. وقد حدث ان حلت لحظة تفتحت فيها الابصار، حيث ان العقائد الدينية تحولت الى احكام مسبقة سياسية، فحل رجل، في سلطته وفي قدرته، محل الآله - الملك. عندها ولدت الملكية، ولكنها بقيت، فضلا عن هذا، مغلقة بجو المرحلة التيقراطية. وهكذا تتطور كل انواع التحريمات والخرافات التي

تنبثق عن مناخ الخوارق التي بقيت قائمة بآثارها لصالح الملك.
 ان العقاب هو الذي يتقدم الحكم، مثلما تمثل الاتاوات الامتياز
 الخاص بالامير الذي سيكون من المحذور النظر اليه ومن غير
 المباح النطق بأسمه في حضرته. لقد كان الطغاة مرهونين في
 وجودهم بوقت معين. ((ان روح الغرب كانت قد قلبت، سواء في
 بلاد الاغريق او في ايطاليا، عروش الطغاة الذين كانوا قد ارتقوا
 سدة الحكم من كل صوب)) ومن اجل اقامة الحرية كانت قد
 تمت اقامة الحكم الجمهوري. ان الانظمة التيقراطية السابقة كانت
 قد اختفت، ولكن آثارها بقيت قائمة في ظل الحكم الجمهوري. ان
 الخرافات القديمة بقيت او تحولت، على الاقل، الى خرافات
 سياسية: تقاسم اراضي، مشاركة في الاموال، وجبات مشتركة،
 اجراءات ضد الترف. ان الفضيلة التي تتوخى ان تمنح الانسان
 ((روحا اكثر مما هي انسانية)) تقود الى استبعاد ما هو افضل في
 الجمهورية. وهكذا نرى (بولانجه) يستنكر الجمهورية ليسلم بقبول
 الملكية التي تمثل الحكم ((الاكثر حكمة، الاكثر سعادة)). ((انها
 صنعت من اجل الارض، مثلما لم تصنع الجمهورية، ولم تصنع
 التيقراطية الحقيقية الا من اجل السماء، ومثلما لم تصنع
 الاستبدادية الا من اجل الجحيم)). ان (روسو) كان قد قال بأن
 الجمهورية لم تصنع الا من اجل شعب مكون من آلهة.
 اما (ديدرو) فيقيم اصل الحكم على اساس من عقد. فعندما
 استطاعت الجماعات الانسانية تجاوز الخلية العائلية، وجدت من

الضروري وضع حدود على السلطة. ان السلطة الابوية هي الوحيدة التي تتمتع بأصل طبيعي، في حين ان كل اشكال السلطة الاخرى ترجع في اصولها الى القوة او الرضا المتأتى عن عقد تم بين الناس او افترض وجوده. فليس من المقبول من الانسان ان يمنح نفسه الى آخر بدون تحفظ، ذلك لأن الانسان لا ينتسب بكليته الا الى الله ((السيد الغيور بقدر ما هو مطلق، الذي لا يضيع حقوقه ولا ينقلها ابدا))

ان الامير يتلقى سلطته من رعاياه ولا يستطيع ابدا استخدامها ((من اجل ايقاف الفعل او العقد الذي بموجبه قد تم تخويله.)) ان التصرف بشكل آخر يمكن ان يؤدي الى ان ((تعفيه القوانين من الوعود والايمان التي من الممكن ان يكون قطعها، اذ ان من المحتمل ان يدعي التصرف بما لم يمتلكه الا على سبيل الوديعة، وبموجب شرط يقضي بالاستبدال.))

وفي حدود هذا الأصل الذي يعتمد (ديدرو) للحكم سوف يكون هذا الأخير ((الطريقة التي بموجبه تمارس السيادة في الدولة.)) وهذه السيادة، في نظره تعود الى الدولة فقط فهو يقول: ((ليس الدولة هي التي تعود الى الملك، وانما الملك يعود الى الدولة.)) ان الامة تبدو في نظر (ديدرو) حرة في ان تعقد عقدا جديدا مع من يروق لها، طالما ان السيادة كامنة فيها. ويترتب على هذا ان ((ذلك الذي يحمل التاج بمقدوره ان يتخلى عنه اذا ما شاء ذلك، ولكن ليس بمقدوره ان ينقله الى رأس شخص آخر دون

رضا الامة التي كانت قد وضعت على رأسه)) بصفتها صاحبة السيادة.

ولاشك ان (مونتسكيو) كان قد ترك بصماته على الانسكلوبيديين وهم يتابعون نماذج الحكم. وعلى العموم يشير الانسكلوبيديون الى اربعة نماذج للحكم هي : الاستبدادية، والملكية، والارستقراطية، والديمقراطية. ان الاستبدادية هي السلطة المطلقة لرجل واحد، وهذه السلطة تقوم على اساس من القوة. والتيوقراطية هي شكل من اشكال الاستبدادية. والملاحظ هو ان التيوقراطية بصفتها هذه كانت موضع استنكار الانسكلوبيديين طالما انها تنتهي الى ان تتم ممارسة السلطة في ظلها بأسم العناية الالهية. لقد كتب (دهولباك) تحت فقرة ((تيوقراطية)) في الانسكلوبيدية قائلا: ((ان التيوقراطية... هي حكم بموجبه تخضع الامة بشكل مباشر للاله الذي يمارس سيادته عليها، ويعرفها على ارادته عن طريق الانبياء والاولياء الذين يروق له ان يتجلى لهم. وعلى الرغم من ان المسيح كان قد اكد بأن مملكته ليست من هذا العالم، فأنا نجد احبارا مسيحيين يلجأون الى اقامة سلطتهم على انقاض سلطة الملوك. وقد ادعوا تصرفهم بالتيجان مقرونة بسلطة لا تعود الا الى مالك الكون. تلك هي كانت ادعاءات (كريكوار السايك) و (يونيفاس الثامن) وغيرهما من الاحبار الرومانيين، الذين استفادوا من السخافة الخرافية التي كانت تسيطر على الشعوب)). وقد اقام الانسكلوبيديون علاقة ما بين الاستبدادية والطغيان. فهما

كلاهما يجدان لهما اساسا مشتركا في التنكر للقوانين الاساسية، غير ان الاستبدادية تتميز بأنها حكم الشخص الواحد، في حين ان الطغيان يمكن ان يكون نتاج اي نوع من الحكم ينتهي الى احتقار القوانين الخاصة بالدولة وخرقها. فالديمقراطية، مثلا، بأستطاعتها ان تكون قائمة على الطغيان اذا ما اضطهدت الاكثرية، وهي تتجاهل حقوق المواطنين، الاقلية. والطغيان يتوافر كذلك اذا ما تصرفت هيئة القضاء طبقا لمصلحتها الخاصة، متجاوزة في ذلك الخير العام. ولكن مهما يكن شكل الطغيان، فأن الشعب لا يفقد حقوقه ابدا، فهو يستطيع ان يطالب بها في كل لحظة، ذلك لأن هذه الحقوق لا تسقط بالتقادم.

اما الديمقراطية فأنها تقوم على اساس من المساواة. ولكن الانسكلوبيديين يرون ان المساواة تبقى تمثل مجرد وهم، لاسيما في شكلها الاقتصادي والسياسي. بكلمة اوضح ان الانسكلوبيديين يسمون بالمساواة الطبيعية، فقد اكد (دو جوكور) بهذا الصدد قائلا: ((المساواة الطبيعية هي تلك المساواة القائمة ما بين كل الناس بموجب التكوين الخاص بطبيعتهم))، وهو يضيف قائلا: ((ان هذه المساواة (الطبيعية) هي مبدأ واساس الحرية)). وكما اكد (اندر فاشه)، فأن المساواة الطبيعية من شأنها ان تنتهي الى تأكيد الحق في الحرية، او بمعنى آخر تنتهي الى تأكيد الحق في حرية التميز ووضع الفروقات الفردية موضع العمل والتنافس بموجبها. بهذا الشكل يستخدم الانسكلوبيديون المساواة الطبيعية

من اجل انكار المساواة على المستوى الاقتصادي والسياسي. ان (ديدرو) رتب على ذلك نتيجة مهمة الا وهي استحالة قيام الديمقراطية طالما انها تعتمد في وجودها على المساواة المطلقة. وقد يبدو (ديدرو)، في بعض الاحيان اكثر مرونة عندما يسلم بإمكانية قيام الديمقراطية في دولة صغيرة. وهكذا فأُن (اثينا) و (جنيف) تمثلان النموذج الاعلى للجمهورية (اي الديمقراطية) بقدر ما تعود السيادة الى الامة بكاملها. ولكن الديمقراطية في الدولة الصغيرة لا يمكن ان تدوم طويلا، اذ انها تبقى معرضة للزوال، بقدر ما تكون الدولة الصغيرة نفسها معرضة للزوال بفعل القوة الاجنبية، او بفعل تحولها الى دولة كبيرة تجتاحها العيوب الداخلية.

ان الارستقراطية كانت قد جلبت انتباه (دو جوكور). كما جلبت انتباه (مارمونتل). ويبدو ان المفكرين يتعدان بهذا الخصوص كثيرا عن (مونتسكيو) الذي سبق ان رأيناه ميالا نحو نوع من الحكم الارستقراطي. ان الانسكلوبيديين، على خلاف ذلك، كانوا قد وجدوا في حكومتي (فينيسيا) و (جنوا) امثلة جيدة للتنظيم السياسي، بقدر ما تمثلان نموذجا لحكم الشعب.

ان الانسكلوبيديين يتميزون بأنهم ملكيون، تماما كما كان الحال بالنسبة لـ (مونتسكيو). فأذا كانت الفضيلة هي التي تحكم الجمهورية، فأُن القوانين هي التي تسود في المملكة، ((فضلا عن حسب الوطن، والرغبة في المجد، ونكران الذات، والتضحية

بالمصالح العزيزة وكل الفضائل البطولية للأجداد)) على حد قول (دو جوكور). ويضيف هذا الأخير قائلا: ((ان الشرف اي الحكم المسبق الخاص بكل فرد وبكل جماعة يأخذ، في حالة الملكية، محل الفضيلة السياسية ويمثلها.)) ولاشك ان (دو جوكور) يردد هنا ما قاله (مونتسكيو) بهذا الخصوص.

ويميز الانسكلوبيديون ما بين نوعين من الملكية: الملكية المطلقة والملكية المقيدة. في حالة الملكية المطلقة يمارس الامير السلطة دونما رقابة من لدن الهيئات الوسيطة للأمة. ولكن هذا الشكل من الحكم يبدو محددا ومقيدا ((بموجب طبيعته نفسها. اي عن طريق القصد الخاص بأولئك الذين يتلقى الملك عنهم هذا الشكل من الحكم، وعن طريق القوانين الاساسية لدولته)) ان الامير يأخذ، دائما بنظر الاعتبار الخير العام واحترام القوانين الاساسية، وبموجب ذلك سوف تتميز الملكية المطلقة عن الاستبدادية. اما الملكية المقيدة فأنها، على حد تأكيد (دو جوكور): ((نوع من الملكية تندمج فيها السلطات الثلاثة سوية بحيث تستخدم الواحدة تجاه الاخرى كموازن او معادل. ان الملكية المقيدة الوراثية تبدو باعتبارها افضل شكل من اشكال الملكية، وذلك لأنها، بغض النظر عن استقرارها، تحتوى على هيئة تشريعية مكونة من قسمين احدهما يقيد الآخر، وذلك عن طريق القدرة في المنع، وكلاهما مقيدان عن طريق السلطة التنفيذية التي هي الاخرى مقيدة عن طريق السلطة التشريعية. ذلك هو حال

الحكم في انكلترة. في الملكيات الاوربية الاخرى التي نعرفها
لاتكون السلطات الثلاثة فيها مندمجة بهذه الطريقة، اذ ان كل
واحدة منها لها ترتيبها الخاص بها باتباعه تقرب من الحرية
السياسية.)).

وفي ظل الملكية المقيدة توجد هيئات مكونة وطبقات وسيطة.
وطبقة النبلاء هي الهيئة الوسطية الضرورية والطبيعية. ((ان كل
مملكة ينعدم فيها وجود طبقة النبلاء هي طغيان محض))، ذلك لأن
الحكمة الاساسية التي تقوم عليها الملكية هي: ((بلا طبقة نبلاء لا
وجود للملك.)) ان طبقة النبلاء تمنح التجانس للهيئة السياسية.
ويقول (دو جوكور): ((ان طبقة النبلاء تلتطف السيادة)) انها
الرابطة التي تربط ما بين الامير والشعب.

مع ذلك لابد من الاشارة الى ان الانسكلوبيدين اذا كانوا
يتمسكون بالملكية المقيدة فأنهم يحرصون على ان يروها مقيدة
فعلا. فعلى الامير ان يتذكر دائما بأن السلطة التي يملكها على
رعاياه يتلقاها عنهم. وهذه السلطة، على حد قول (ديدرو)
((محددة بموجب قوانين الطبيعة والدولة. ان قوانين الطبيعة
والدولة هي الشروط التي يخضعون (الرعايا) في ظلها، او على
الاقل يحسبون انفسهم خاضعين لحكمها. ان واحدا من هذه
الشروط يقضي بأنه لا توجد هنالك سلطة او سلطان فوقهم الا عن
طريق اختيارهم ورضاهم. والامير ليس بمقدوره ان يستخدم هذه
السلطة من اجل كسر القرار والعقد الذي بموجبه كانت هذه السلطة

قد منحت اليه. في مثل هذه الحالة سيتصرف الامير ضد نفسه، طالما ان سلطته لايمكن ان تقوم الا بموجب الصفة التي اقيمت بموجبها.))

كما ان الملكية المقيدة مقيدة بقيد آخر يأتي عن الاساس الذي قامت بموجبه الدولة، الا وهو الحفاظ على الامن. بمعنى ان آخر السلطة الملكية لاستطيع ان تتجاوز في مهامها الى ابعد من الحفاظ على الامن. فقد اشار (توشارد) وجماعته الى ان الامير في نظر الانسكلوبيديين يجد نفسه ملزما بالاكثفاء بمنع حركة الشرور، والحيلولة دون الاعمال غير الشرعية، اي دون الاعتداءات الداخلية والخارجية التي تضع النظام العام في حال من الخطر. فقد جاء في الانسكلوبيدية قولها: ((ان ما تلتزم به الدولة تجاه كل واحد من اعضائها هو تحطيم العقبات التي تعيقه في صناعته او تربكه في تمتعه بالمنتجات التي تتمخض عنها.))

وبالخلاصة فإن الانسكلوبيديين يمثلون نموذجل لمفكري القرن الثامن عشر الذين كانوا يسعون لتسخير السياسة لكل ما من شأنه ان يفيد في الحياة اليومية للأفراد.

المبحث الثاني : دفيد هيوم

يمثل (دفيد هيوم) (١٧١١ - ١٧٧٦) نمطا من الفلاسفة الذين لم يعنوا بالمشكلات السياسية بشكل مستقل كما فعل (مكيافيلي) على سبيل المثال. وانما عنوا بها من خلال عنايتهم بالمشكلات

الاخلاقية. ولعل ذلك يفسر، الى حد كبير، انعدام وجود مؤلف كرسه (هيوم) للمشكلات السياسية.

وكتاب (هيوم) الاساسي هو ((رسالة في الطبيعة البشرية)). وقد الفه في مجرى اقامته في فرنسا في الفترة الواقعة ما بين (١٧٣٤) و (١٧٣٧). وقد كان آنذاك شابا يافعا لم يكمل الثلاثين عاما من عمره. وكان يعول كثيرا على نشر الكتاب المذكور. اذا كان يعتقد انه سيكون السبيل الى شهرته، ولكن هذا ما لم يحصل. اذ لم يلحظ احد كتابه، فأصيب بخيبة امل سرعان ما استطاع ان يتجاوز آثارها السلبية. وقد كتب قائلا: ((ولكنني لما كنت ذا مزاج مرح متفائل، لم البث ان عوفيت من الضربة)). بعدها وهب حياته لكتابة المقالات. وقد نشر المجموعة الاولى منها عام (١٧٤١). وفي سنة (١٧٤٤) قام بمحاولة من اجل الظفر بالاستاذية في جامعة ادنبرة. غير ان هذه المحاولة منيت بالفشل. وعلى اثر ذلك عمل معلما خصوصيا لدى احد الساسة، ثم سكرتيرا لدى احد الجنرالات. وقد قام بوضع عدد من الكتب منها ((محاورات في الدين الطبيعي)) الذي نشر بعد وفاته سنة (١٧٧٩) ومقالة عن ((المعجزات)) الذي اصبح مشهورا بقدر ما اثبت انعدام الدليل التاريخي على وجودها. وكتاب ((تاريخ انكلترة)) الذي نشره عام (١٧٥٥) والذي اثبت فيه تفوق حزب ((الثوري)) على حزب ((الويج))، وتفوق الاسكتلنديين على الانكليز، هذا في نفس الوقت الذي اثبت فيه ان التاريخ لا يتمتع بالاستقلالية والتجرد. و

(هيوم) بالاضافة الى كل ما تقدم، كان قد اشتهر بكتابه
(مقالات اخلاقية و سياسية))، وقد ضمنه الكثير من افكاره
السياسية.

وفي سنة ١٧٦٣ كان (هيوم) قد زار باريس فرحب به فلاسفتها،
وانعقدت بينه وبين (روسو) علاقة صداقة متينة انتهت بشجار حاد،
كان (هيوم) خلاله هاديء الاعصاب، على خلاف (روسو) الذي
خضع لسطوة الانفعال بسبب ما كان يحسه من شعور بعقدة
الاضطهاد.

اولا : الدولة

من المعروف ان (هيوم) كان يؤمن بوجود حالة سابقة في
وجودها على وجود الدولة. وهذه الحال لم تكن لتتميز بعزلة
الفرد، كما ذهب الى ذلك (هوبس) وكما سيذهب (روسو) وانما
كانت حالة مجتمع، ولكن مجتمع بدائي. بكلمة اوضح ان غياب
الحكومة لم يحل دون العيش في مجتمع، مهما كان هذا بدائيا.
وكثيرا ما كانت تقع الحروب ما بين مجتمعين او اكثر، بسبب طمع
كل واحد منها في ضمان وجوده الخاص، دونما اهتمام بالمجتمع
الآخر. ومن اجل ضمان الدفاع الجيد في مثل هذه الحروب كان
لا بد من ان يصار الى تعيين رئيس مؤقت. ولكن هذا الرئيس لم
يكن ليمثل، في سلطته، الحكومة، اذ كان سرعان ما ينسحب من
الرياسة بمجرد ان يعود السلام، مما يسمح بالقول بأن التنظيم الذي

اتخذته المجتمع البدائي في هذه المرحلة لم يكن ليرقى الى مستوى الدولة. وربما يمكن القول بأن الثروات في هذه المرحلة كانت تستجيب تقريبا للحاجات، مما لم يجعل من وجود الدولة ضرورة. ولكن منذ اللحظة التي راحت فيها هذه الحاجات تتنامى تغير الحال. ان تنامي الحاجات كان قد جعل الانسان مجبولا على توخى الربح المادي. وبذلك راح يبتعد عن قواعد العدالة الطبيعية بالمعنى الذي اقترحه (هيوم). بمعنى آخر ان الانسان راح يفضل الكسب الآني بشتى السبل على المزايا الثابتة التي يوفرها النظام. ان العدالة الطبيعية كان من اللازم ان يتم ضمانها، فكان من اللازم ان توجد الدولة لتقوم بمثل هذه المهمة. وهكذا اصبح تحقيق العدالة الطبيعية المبدأ الذي يحكم وجود الدولة، اذ بعملها هذا تكون قد حققت المصلحة العامة للمدينة. وهكذا يمكن القول ان (هيوم) يرى أن التقدم الاقتصادي وما ادى اليه من توخى الكسب الآني هو الذي ادى الى وجود التنظيم الحكومي، او بالاحرى الدولة.

و (هيوم) يرى ان العقد الاجتماعي الذي افترض وجوده، على الاقل بالنسبة للمرحلة البدائية من حياة المجتمع، كان قد برز واضحا. اذ ان الحكومة كانت قد ولدت عن اتفاق ارادي ما بين الناس. وان العقد يتضمن الوعد بالالتزام بهذا الاتفاق. وكما هو الحال بالنسبة للمفكر (لوك) يمنح العقد البدائي مغزى معيناً. ان الافراد بأعتبارهم اصحاب حقوق ثابتة كانوا قد ارتضوا ان يقيدوا

انفسهم. واذا كان العقد اثرا من آثار التقدم في الثروات، فأن العامل النفسي كان قد اقترن بعامل علم - اجتماعي.

غير ان (هيوم) في مقالته ((العقد البدائي)) عاد لينتزع كل دلالة تطبيقية عن هذا الاتفاق، ليكشف، قبل كل شيء، عن فكرة القوة والعنف بأعتبارها الاصل بالنسبة لكل الحكومات القائمة. انه يتمسك بفكرة ((الكرم المحدود)) للإنسان التي تذكر بفكرة الوقاحة الطبيعية التي قال بها (هوبس). وتمسكه بهذه الفكرة ربما كان هو السبب في تأكيده على القرينة بين القوة والعنف من جهة والحكومة من جهة اخرى. وبكلمة موجزة يمكن القول ان (التبصر) وهو مأخوذ ما بين الرغبة في اخضاع الآخرين والرغبة في ضمان حرية لا تعرف الحدود، سمح في الاخير بالتضحية بالانفعالات القوية لصالح حب النظام. وهكذا نرى (هيوم) يتمسك بالصيغة التعاقدية فقط في الاحوال التي يفترض فيها ان العقد هو الاسلوب الطبيعي لتكوين الدولة الاصلية. انه القاسم المشترك ما بين العدالة الطبيعية واکراه الدولة. ان الدولة لايمكن ان تكون قائمة خارج العقد، ذلك لأنه هنالك القوانين الطبيعية الخاصة بالعدالة، اي هنالك أمن الحيازة، ونقل الملكية بالرضا، والاخلاص للعقود. ان الالتزام بالطاعة يتوقف عندما تتوقف المصلحة. ولاشك ان الامر هنا يتعلق بالمصلحة الشخصية. بمعنى آخر انه يتعلق بشيء مماثل للحقوق الطبيعية التي يتمسك بها الآخذون بالاطروحة التعاقدية الليبرالية. وبكل الاحوال فأن المقاومة ستكون مقبولة،

مما يؤكد بأن العقد البدائي هو معيار الشرعية بالنسبة للأعمال الحكومية، ذلك لأن الشعب لا يتنازل عن شخصيته بخضوعه للدولة. وبالنسبة للمفكر (هيوم) تبدو الدولة بصفقتها نتاجا عفويا للمجتمع، وهي تأتي عن حساب قائم على اساس من المنفعة التي يحصل عليها الاعضاء من وجودها. انها على حد قوله: ((ابتكار انساني محض تحقق من اجل ضمان المبادلة المتقابلة والمزايا والامن.))

وبالنسبة للدول الحديثة التكوين يقدم الشعب طاعته على اساس من الخشية او الضرورة، في الوقت الذي يداخل فيه الامير الشك. ولكن بمضي الوقت فإن النظام يستقر ويبدأ الشعب شيئا فشيئا بالرضا والاقتناع بالعاقل المغتصب للحكم، ذلك لأنه يفكر بأن الحياة الطويلة الامد للحكم تكسبه حقا فيه. وعلى اساس من ذلك يقوم الولاء. ولكن من الواجب اقامة حكومة فعلية عندما تصبح الحكومة الشرعية بمثابة خطر يهدد الدولة. صحيح ان الشعب لا يتطلع الى ابعد من ان يكون محكوما. انه يمتلك عاطفة استسلام طبيعي تجاه الحكومة. وهنا (هيوم) يعارض (لوك) الذي يرى ان الانسان امتلك تطلعا اساسيا نحو الحرية التي تمنعه من ان يخضع لسلطة شخصية تعسفية. ان (هيوم) يذهب، على العكس من ذلك، الى ان الفرد مزود بغريزة طاعة تجاه كل حكومة سواء كانت استبدادية او حرة.

وهكذا نرى ان هنالك مرحلتين في تاريخ الدولة: مرحلة الدولة

الاصيلة، ومرحلة الدولة التاريخية. الاولى هي ثمرة عمل من أعمال الارادة بينما الثانية تختلط مع واقعة خارجة عن ارادة اعضاء المجتمع تتمثل بالقوة والعنف.

ان الحكم يقوم من اجل تحقيق العدالة، وهو يعتمد في قيامه على عمل الارادة، اي العقد الذي يتضمن وعدا بأحترامه. فحبا بالنظام والسلام تنازل الشعب بمحض ارادته عن الحرية الطبيعية وارتضى القوانين الصادرة عن اشباهه. ان العقد البدائي كان قد قارب ما بين الناس. وميثاق الحرية يتم اكتشافه في طبيعة الانسان نفسها، ولكن يبدو ان فكر (هيوم) كان قد تطور. ففي كتابه ((مقالة الطبيعة الانسانية)) (١٧٣٩ - ١٧٤٠) قدم العقد كما لو انه التأثير الذي ترتب على نمو الثروات. وبفعل ذلك كانت هنالك استمرارية ما بين حاله الطبيعية والحالة المدنية. فالتناسق في المصالح الخاصة كان هو السائد. ولكن في بحثه ((العقد البدائي)) (١٧٤٨) لم تعد هنالك استمرارية. فالاحداث كانت قد انتزعت كل معنى تطبيقي وكل قيمة من العقد الاصلي. فبالنسبة لغالبية الدول كانت القوة والعنف قد حلا محل العقد الاصلي. مع ذلك فأن (هيوم) لم يهجر كليا اطروحته الاولى، ذلك لأنه يسلم بأن العقد هو اسلوب تكوين كل الدول الاصيلة.

ثانيا : نظام الحكم

ويعنى (هيوم) بنظام الحكم، فيلاحظ ان الملكية هي نظام

يخضع للقانون، في حين ان الاستبدادية هي نظام بلا قانون. والملكية المتعدنة هي نقيض الاستبدادية في جميع الاحوال. ثم يشير (هيوم) الى انه في حالة الجمهورية يتم النظر باتجاه الشعب، في حين في حالة الملكية يتم النظر باتجاه الاعلى. وفي حالة الجمهورية يسيطر هدف المنفعة، في حين في حالة الملكية يسيطر هدف الظهور بالمظهر المقبول. وفي حالة الجمهورية يكون النجاح حليف العبقريّة، في حين في حالة الملكية يكون النجاح حليف الذوق

ولاشك ان نبرة اطراء نظام الحكم الجمهوري تبدو واضحة في موقفه هذا. فهل كان (هيوم). جمهوريا؟ كلا. ان (هيوم) كان قد جعل من نظام الحكم الجمهوري المقابل الطبيعي لنظام الحكم الملكي المطلق. ان الاخير يبدو في نظر (هيوم) من طبيعة الدولة الاستبدادية، بقدر ما ينتهي الى شل الدستور، ويتعارض مع التقدم. ولكن (هيوم)، في نفس الوقت، لم يخضع نفسه للمفاضلة ما بين نظام الحكم الجمهوري ونظام الحكم الملكي المطلق لينتهي الى اختيار احدهما دون الآخر. مع ذلك فإنه كان قد اعتقد بأن الافكار الجمهورية تنتهي الى التسرب الى نظام الحكم الملكي المطلق ليرتب على ذلك قيام نظام حكم جديد هو نظام الحكم الملكي المعتدل. و (هيوم) يرى ان الحكم الملكي مدين بكماله الى نظام الحكم الجمهوري. ان الاخير، على سبيل المثال، يبدو اكثر تناسبا مع التجارة من الملكيات، باستثناء حالة فرنسا. ففي ظل الملكيات

المطلقة لاتجد التجارة التكريم اللازم. وبأستعارة الاخيرة للأفكار
الجمهورية سوف تقوم بتشجيع التجارة. ولكن بأستعارتها لمثل هذه
الافكار تكون قد تحولت الملكيات المطلقة الى ملكيات معتدلة
تتميز، على حد قوله، بأنها ((سوف لن تكون محكومة من قبل
الرجال، وانما من قبل القوانين))

ولاشك ان (هيوم) في تفضيله لنظام الحكم الملكي المعتدل
كان يفكر في الواقع، بالنظام السياسي الذي كان يسود انكلترة،
حيث وجد فيه، حاله في ذلك حال (بيرك)، النظام الامثل، وارتقى
به الى مستوى المعيار الذي تقاس بموجبه صلاحية اي نظام سياسي
آخر. ولعل هذا هو الذي كان يبرر، على حد اعتقاده، تطلع
المجتمعات الغربية الى ان تتبلور في نظم سياسية مماثلة للنظام
البريطاني.

والميزة الاساسية التي يتمتع بها النظام السياسي البريطاني هي
اعتماده لمبدأ التوازن ما بين السلطات وهذا التوازن تلعب فيه
الملكية دورا حاسما. بكلمة اخرى ان التوازن ما بين السلطات
يمثل الوظيفة التقليدية للملكية. ومثل هذا التوازن هو الذي كان
قد ضمن للحياة السياسية البريطانية الركون الى الحرية. ((ان
الشكل المختلط لحكومتنا بأستطاعته ان يقدم اجابة اكيدة على
امتياز الحرية الفريد)) هذا ما اكده (هيوم).

وفي ضوء تفضيله لنظام الحكم الملكي المعتدل كان (هيوم)
قد حدد موقفه من الديمقراطية. فقد وجد ان الاخيرة تفتقد لفرص

النجاح. فإذا صح ان كل حكومة ايا كان شكلها لا تخلو من نقائص، فإن الديمقراطية تعني انعدام الحكومة. اذ انها تفترض في الناس فضيلة لا وجود لها بالفعل عندهم، وتثق في الطبيعة البشرية ثقة لا مبرر لها. ولئن نفذنا بنظرنا الى اعماق الانسان لوجدناه شخصا منحطاً يعيش اسير منفعة الخاصة وحدها دون غيرها. ولا يتوقع (هيوم) من الديمقراطية الا جدالاً متصلاً، وحرباً اهلية لا تفلت منها الأمة الا بالحكم الاستبدادي، وهو ايسر طريق لأنهاء الدستور. والواقع ان هذا الموقف السلبي الذي يقضه (هيوم) من الديمقراطية يأتي منسجماً تماماً مع موقفه من الشعب، الذي لم يجد فيه الا ((غوغاء)). وهو في موقفه هذا يبدو متجاوباً مع موقف الكثير من مفكري القرن الثامن عشر من الشعب، الم يجد (فولتير) فيه مجرد ((اوباش))، الم يجد فيه (بيرك) مجرد ((جمهور نذل))؟

ان موقف (هيوم) من الديمقراطية بصورة عامة ومن الشعب بوجه خاص هو الذي سيحكم موقفه من الاحزاب السياسية. ان رؤساء الاحزاب هم بالاحرى رؤساء زمر. ان الجمهوريات الصغيرة تمتلك احزاباً سياسية قائمة اما على اساس الصداقة، واما على اساس الحقد. والاحزاب في كلا الحالتين سوف تقوم على اساس من اعتبارات شخصية بالدرجة الرئيسة. ان الدول الكبرى بمقدورها هي الاخرى ان تمتلك احزاباً، ولكن بكل الاحوال فإن الاحزاب ستحمل في ثناياها الصراع، والصراع بين الاحزاب يحمل في

ثناياه بدوره خطر الاتجاه بهذه الدول نحو الخراب المحقق. ولكن (هيوم) لم يستبعد امكانية وجود احزاب سياسية حقيقية. ومثل هذه الاحزاب تقوم على اساس من التعارض في المصالح او في المبادئ. وهي ترتبط في وجودها، في نظر (هيوم) بالتعارض ما بين الطبقات الاجتماعية او ما بين الاتجاهات الفكرية. ولكن هذه الاحزاب قد تقوم على اساس من الانفعال كذلك. وفي كل الاحوال فأن الاحزاب السياسية الحقيقية تجد في الجمهورية الميدان المفضل لوجودها.

ويلق (هيوم) اهمية كبرى على الاحزاب السياسية الحقيقية، اذ هي في نظره تنعش الحياة النيابية، وتسهم في تعزيز التوازن بين السلطات، وتأكيد استقرارها وتحقيق الانسجام بينها. ويؤكد الدكتور (الشنيطي) ان (هيوم) ترتيبا على ذلك، يؤثر نظام الحزبيين. فهذا النظام وحده قمين ان يجنب الامة المناقشات العديدة التي تمزق الشعب الى شيع متعابذة. ونظام الحزبيين ينهض على اساس ان احدهما يتعاطف مع القصر اولا، والآخر يؤثر في الشعب في الاعتبار الاول. ومن هنا اختلافهما في المبدأ، وتضاف المنفعة لا محالة الى هذا العامل. وتوزع الاغلبية بين هذين الحزبيين بقدر ما تكون الادارة سيئة او حسنة. فالادارة قد تكون سيئة الى الحد الذي يدفع بالاغلبية الكبرى الى المعارضة. كما ان الادارة الحكيمة قد تجعل اكبر المتحمسين للحرية يتفق مع القصر. ولكن مع ان الامة قد تتأرجح ما بين هذا الحزب احيانا، والحزب الآخر احيانا

اخرى، فأن الحزبيين يظلان دائما طالما كانت الحكومة ملكية
دستورية.

في الاخير، لابد من الاشارة الى ان منهجية (هيوم) التجريبية
كانت قد ضيقت من اطار فكره السياسي وربما ستتغير الحال مع
مفكرين آخرين، عندما يتبع هؤلاء منهجية اخرى.

الفصل الثالث روسو والليبرالية الطوبائية

لقد اكد (توشارد) وجماعته بوضوح ان التفعية تميزت بطابعها الواقعي، لتبدو بأعتبارها فلسفة الطبقة البرجوازية، ولم يكن بمقدور الطبقة العمالية، التي تميزت بالتشتت وبالبؤس وبالتجمع في تنظيمات حرفية، ان تضع فلسفة تقابل فلسفة الطبقة البرجوازية. وربما يمكن القول ان مثل هذه الطبقة العمالية لم تكن قد وجدت من الناحية الفعلية في مجتمع لا يزال زراعيا مثل المجتمع الاوربي، حيث كان الحرفيون يبدون في وجوه متعددة. في ظل مثل هذه الاجواء كانت الافكار الديمقراطية والمساواتية موضع اسناد من قبل بعض المفكرين المعزولين الذين لم يخفوا امتعاضهم من النفعية التي سبق لها ان حققت الانتصار، ليلجأ الى اقامة مجتمعات طوبائية، ويأتي في المقدمة من هؤلاء (جان جاك روسو) الذي لم يكن لا ثوريا ولا اصلاحيا، وربما اكثر من ذلك لم يكن مساواتيا، وانما اكتفى بأن يكون ديمقراطيا فحسب. ولكن الى جانب (روسو) وجد من يمثل العكس ليكون مساواتيا، دون ان يكون ديمقراطيا. وفي المقدمة من هؤلاء يبرز اسم (مورلي) و (مابلي). ان هؤلاء تمسكوا بنوع من الجماعية الاسبرطية ذات الطبيعة الاخلاقية التي كانت ابعد ما تكون عن الاشتراكية التي ستفتح مع تفتح الثورة الصناعية. اننا سنقصر هذا الفصل على

متابعة جان جاك روسو في فكره السياسي.
المبحث الاول: روسو وحياته العامة

✓ (جان جاك روسو) (١٧١٢ - ١٧٧٨) ولد في جنيف. ولكن سيكون من باب التشويه لأفكاره، ومن باب التضيق لدلالاتها اذا ما تم اعتباره جنيفيا كتب بروح جنيفية. فقد بات من الاكيد في الوقت الحاضر انه عندما كتب كتابه الشهير ((في العقد الاجتماعي)) كان يجهل دستور جنيف، مما يدل على عدم تجاوبه مع الخصوصيات الخاصة بهذه المدينة الى الحد الادنى الذي تطبعه بطابعها الخاص. وهكذا يمكن القول ان (روسو) فرنسي لا بسبب انتسابه الى عائلة فرنسية بروتستنتية لجأت الى جنيف في القرن السادس عشر بسبب الاضطهاد الديني، وانما بالاحرى بسبب ثقافته التي كانت فرنسية كلياً، وبسبب الدور الذي لعبه في الفكر الفرنسي، وفي الحياة العامة الفرنسية. مع ذلك ليس بالامكان تجاهل تأثير الاصل الجنيفي تجاهلاً كلياً. فبسبب هذا الاصل ولد كالفنياً، اي انه طبع على مذهب ديني تميز بنزعة الفردية، كما رأينا من قبل، وربما يتميز كذلك بنوع من العقلانية والتزهد، بالقياس الى المذهب الكاثوليكي. ولكن قبل كل هذا ينبغي ان نتذكر ان جنيف كانت جمهورية. و (روسو) كان يفخر دائماً بين رعايا ملك فرنسا بأنه ولد في جمهورية. ويتأكد اعتزازه هذا عندما نعلم ان اللقب الوحيد الذي حملة من جنيف هو لقب ((مواطن جنيف)) الذي

ذيل به اسمه الذي وضعه على كتابه ((في العقد الاجتماعي))، ولا يهم كثيرا ان تكون هذه الجمهورية في حقيقتها مجرد اوليغارشية اغنياء حيث تخضع كل السلطة لهيمنة مجلس مكون من خمسة وعشرين عضوا ينحدرون في الاصل عن هذه الاوليغارشية. ان (روسو) لم يهتم بذلك كثيرا في بادئ الامر. ولكنه سيهتم به بعد نشره لأعماله الفكرية العظيمة. فحقيقة كونه ((ولد جمهوريا)) كانت قد ساعدته على ان يتلمس اصالته المتميزة في فرنسا الملكية.

ان (روسو) ولد عن اب ساعاتي. وعائلته تنحدر عن اصل برجوازي صغير. ولكن منذ عهد مبكر فقد صلته بعائلته، فأمه توفيت منذ مجيئه الى الحياة، ووالده كان قد ترك جنيف على اثر نزاع دون ان يفكر بمصير ولده. وحظى (روسو) برعاية احد الكهنة ليتعلم على يديه اللاتينية. بعد ذلك دخل معترك الحياة العملية ليضمن لنفسه وسيلة للعيش فعمل صانعا عند نقاش لمدة سنتين كان قد تعرض خلالها للضرب والاهانة على يديه، مما اضطره للهرب، وطيلة ثلاث عشر سنة عاش (روسو) حياة هوجاء مارس خلالها مختلف المهن وعرف اشكال البؤس ليحظى في الاخير برعاية امرأة شابة احبته هي (مدام دفارين). ولدى هذه المرأة، وفي مدينة (انسي) ومن ثم في مدينة (شامبري) كان قد قرأ كثيرا فكون عبر ذلك ثقافته الواسعة. ولم يمنعه ذلك من ممارسة بعض الاعمال، فعمل مدرسا للموسيقى، على الرغم من انه لم يكن يتقنها جيدا،

كما عمل مرييا، ثم انتقل الى باريس ليلتقي هناك بمفكر كان هو الآخر مجهولا، الا وهو (ديدرو). وفي باريس راح يتردد على الصالونات الثقافية. ولكن يبدو ان الحاجة المادية كانت تطارده دائما فأضطر على تعلم الموسيقى واتقنها فعلا والف فيها، ولكن كل ذلك لم يساعده في تدبير اموره المعاشية. فقبل بوظيفة سكرتير لدى سفير (فينيسيا) وقد بقي في خدمته لمدة ثمانية عشر شهرا. واثناء ذلك بدأ يهتم بالقضايا السياسية، وادرك الفكرة الاولى لمشروع كتاب بعنوان ((المؤسسات السياسية))، ولم يكتب من هذا الكتاب الا مقدمته التي سوف تحمل عنوان ((في العقد الاجتماعي)). ولكن (روسو) سوف يختلف مع السفير ليعود ويستقر في باريس بشكل دائم.

وراح يعرف نفسه بأعباءه موسيقيا وكاتبا مسرحيا هذا في الوقت الذي عمل فيه كذلك سكرتيرا لدى (فرانكي) صهر (مدام دبان). وخلال هذه الفترة كان قد تعرف على خادمة في نزل فعاش معها، على الرغم من انها كانت امية كليا، وانجب منها خمسة اولاد تركهم لقطاع.

وقد وسع (روسو) من علاقاته مع الفلاسفة، فبالاضافة الى (ديدرو) و (كوندياك) اللذين كانا صديقيه الحميمين، تعرف على (مدام دابيني) ابنة احد العوائل المالية، كما تعرف، في نفس الوقت على (كريم) و (فولتير)

ان (روسو) كان قد كون ثقافته في مدرسة الحياة، وقد استطاع

ان يحظى بثقافة متينة. وقد يبدو صحيحا القول بأن ثقافته لم تبلغ في عمقها ثقافة (ديدرو)، ولكن مع ذلك مثل (روسو) رأسا انسكلوبيديا، يشهد عليه تنوع ثقافته التي كانت تتوزع ما بين الادب والموسيقى والعلوم الطبيعية بمختلف أنواعها، بالإضافة الى المعرفة السياسية.

ان هذه المؤهلات هي التي سمحت له في ان يتردد اعتبارا من عام (١٧٤١) وبأكثر قوة على الصالونات الثقافية في باريس. ولاشك انه في ذلك كان مدفوعا بطموحات الشباب. ثم ان باريس بذاتها كانت العاصمة الثقافية لأوروبا في ذلك العصر، وان الصالونات الثقافية فيها كانت تمثل مفتاح الشهرة. وقد كان (روسو) يدرك جيدا انه من الصعب بالنسبة لمثقف ينحدر من اصل متواضع ان يبلغ الشهرة اذا لم تدفعه اليها هذه الصالونات الثقافية. فهنا فقط يتم الالتقاء بالاغنياء الذين يرعون المثقفين ذوي العبقريات، كما يتم الالتقاء بالنساء ذوات التأثير اللواتي يفتحن كل الابواب. فمن قبل كان كثير من المفكرين منهم (مار مونتل)، و (كريم)، وفي وقت لاحق (بومارشيه) قد صنعوا مجدهم و ثروتهم في هذه الصالونات الثقافية، فلماذا لا يسلك (روسو) نفس السبيل، خصوصا وانه لغاية ذلك الوقت لم يشر حفيظة الارستقراطية ولم يترك أية شبهة ضده، فمؤلفات الشباب لم تتضمن اي عداء تجاه هذه الطبقة. ولكن بأحتكاكه بالارستقراطية عن طريق هذه الصالونات الثقافية راح الحنق ضدها يتنامى في قلبه. وهذا الحنق يرجع، بالإضافة الى

مزاجه الشخصي المتميز. الى اعتبارات طبقية. لقد سأل مرة البارون (دهولباك) (روسو) عن سبب فتوره ازاءه فأجابته (روسو) بكل صراحة : لأنك ثري جدا)). والاثرىاء في نظر (روسو) يفتقدون للعاطفة، وهم سطحيون. فخلف قناع العاطفة لا توجد هنالك الا المصلحة او الغرور الناطق. هذا ما اكده في كتابه ((الاعترافات))

وضع (روسو) العديد من المؤلفات يأتي في المقدمة منها كتابه ((خطاب حول العلوم والفنون)) الذي كان قد لفت انتباه مفكري العصر، وفي المقدمة منهم (ديدرو)، على الرغم من ان (روسو) نفسه لم يعتبره من اعماله الاساسية، لما يتميز به من ضعف في بعض جوانبه، على حد اعترافه. وربما هذا الشعور هو الذي دفع به الى ترك الصباغونات الثقافية، بالاضافة الى اسباب اخرى ليكسب عيشه بطرق اخرى لاسيما التأليف الموسيقي. وفي عام (١٧٥٥) يضع كتابه ((خطاب حول اصل واسس عدم المساواة بين الناس))

ولكن يبدو ان (روسو) كان قد اخذه التعب من الحياة الباريسية فيقبل عرضا من (مدام دابيني) للعيش في بيت يقع في منتزه قصرها. واثناء ذلك يتأجج الخلاف بينه وبين الانسكلوبيديين، وربما يرجع هذا الخلاف الى اعتبارات شخصية محضة. ولكنه يرجع كذلك الى اعتبارات اخرى. فمن المعروف ان الانسكلوبيديين سواء في جناحهم المتقدم (ديدرو و د هولباك) او في جناحهم

المعتدل (فولتير)، كانوا قد قدموا منهاجا تقدما يعبر عن طموحات الطبقة البرجوازية الفرنسية، وذلك من خلال نفعيتهم او عقلانيتهم. بينما (روسو)، وهو يحرص على التعبير عن مصالح الطبقات الشعبية، ويبدو بالتالي اكثر ثورية، لم يستطع ان يمتلك منهاجا واضحا ايجابيا، فهرب الى عالم طوبائى. وبقدر ما لم يستجب الانسكلوبيديون في منهاجهم لتطلعات عالمه هذا حدث الخلاف بينه وبينهم.

وفي عام (١٧٥٨) يقطع (روسو) علاقته (بمدام دابيني) ليعيش في بيت متواضع. وهناك سوف يضع احسن مؤلفاته منها ((رسالة الى دالمبرت حول المشاهد)) و ((هيلويس الجديدة)). و ((في العقد الاجتماعي)) و ((امل)). ويبدو ان الكتاب الاخير كان قد اثار لمؤلفه بعض الصعوبات. فالبرلمان منع الكتاب وطلب القاء القبض عليه، ورئيس كهنة باريس يطلق ضده منشورا عدائيا، فيستعجل الهرب الى جنيف. والبروتستنتيون لم يظهرُوا ودا اتجاهه وهو في كنفهم في جنيف اذ يصدر في هذه المدينة حكم ضده فيهرب الى (نيوشاتل)، فيشير كاهنها ثائرة الناس ضده، فيلجأ الى اقليم (بيرن) فيطرد من قبل مجلس شيوخها. ومن منطقة (الالزاس) يهرب سرا الى انكلترا بعد استلامه دعوة من فيلسوفها (دفيد هيوم). ويحل فعلا في ضيافته، ولكن سرعان ما يشور الخلاف بينهما ليقرر العودة الى فرنسا، بعد ان حظي بعفو السلطة عام، ١٧٧٠ فاقام في باريس ليمارس حياة مشوبة بالمعاناة، وقد بقي فيها الى

نهاية حياته. واثناء ذلك وضع كتابه ((الاعترافات))، ومن ثم كتابه ((احلام متنزه متوحد)). وكتاب ((الاعترافات)) يتمتع بقيمة متميزة، فهو لا يتضمن مجرد سرد لحياته، وانما يتضمن بالاحرى تاريخ روحه، وانفعالاته، لذا فهو يمثل عملا رائعا في ميدان علم النفس.

ولكن من بين كل هذه المؤلفات التي وضعها (روسو) سوف نعنى بوجه خاص بمؤلفه ((في العقد الاجتماعي)) على اعتبار انه المؤلف الذي احتضن مجمل افكاره السياسية.

المبحث الثاني: روسو والعقد الاجتماعي

نظرية العقد الاجتماعي لم تكن في يوم من الايام ابتكارا اختص به مفكر معين بالذات، فهي ترجع في اصولها الاولى، كما سبق أن اوضحنا الى (افلاطون) و (لوكرس). واذا ما اختفت في العصور الوسطى فأنها ظهرت مع ذلك معالمها في اواخر هذه العصور لتنتعش في القرن السادس عشر بعد ان خلع عنها غلافها الديني الذي اكتسبته في نهاية العصور الوسطى. وهكذا ستجد كمال ازدهارها على يد (كروشيوس) و (بفندورف) و (هوبس)، كما رأينا ذلك من قبل.

وبقدر ما يتعلق الامر بالمفكر (جان جاك روسو) يبدو ان (هوبس) كان الاكثر تأثيرا في وضعه لصياغاته الخاصة بهذه النظرية. ولاشك ان (هوبس) كان قد توخى الدفاع عن الملكية

المطلقة في العقد الاجتماعي. وربما كان ذلك سببا لرفضها
العنيف في أنكلترا ما بعد الثورة العظيمة، حيث تم التخلي عن
الملكية المطلقة لصالح الملكية المعتدلة. ولكن ما له دلالة هو أن
نظرية (هوبس) كانت قد لقيت ترحابا في فرنسا على المستوى
الرسمي، حيث كانت الملكية المطلقة فيها قد اتخذت شكلها
المتكامل. أن نظرية (هوبس) كانت موضع نقاش من قبل الملكيين
المتزمتين، وقد مضى بهم هذا النقاش الى وضع اليد على ما
تتضمنه من نزعة مادية تسير باتجاه مضاد لنظرية الحق الآلهي التي
اعتمدتها الملكية في فرنسا. ولعل ذلك كان سببا في الهبوط الذي
سجلته نظرية (هوبس) على المستوى الرسمي في فرنسا، لاسيما بعد
تدهور حكم لويس الرابع عشر. وربما يمكن القول أن كل الناس
في القرن الثامن عشر أصبحوا ضد (هوبس). وقد كانت
كلمة (الهوبسية) من الكلمات التي تثير الرعب في هذا القرن. أن
(روسو) كان بلاشك قد استنكر الحكم المطلق لدى (هوبس)،
ولكن بالمقابل كان قد اعجب كل الاعجاب بدقته وصرامته. وفي
لحظات الاحباط كان يحصل له أن يقول انه اذا لم يكن، هو نفسه،
(روسو) فأنه (هوبس). ففي رسالة موجهة الى (الميركيز دي
ميرابو) يقول : ((اني لا اجد وسطا مطلقا ما بين الديمقراطية
الاكثر صرامة والهوبسية الاكثر كمالات)) وربما يمكن القول انه في
كتابه ((في العقد الاجتماعي)) اذا كان (روسو) مدينا في كتابته
للفصل الموسوم ((بالدين المدني)) لبعض المفكرين القدامى، فإنه

مدين بالدرجة الاولى للمفكر (هوبس).
 اما (لوك) المنظر للملكية المقيدة، والجد الاعلى، كما يسمى،
 للبرالية البرجوازية، فأن تأثيره على (روسو) كان ضعيفا. ان
 (روسو) لم يلجأ الى (لوك) وهو يتبنى، كما رأينا، صيغة متميزة
 للعقد الاجتماعي، الا في الاحوال التي يجد فيها لدى هذا الاخير
 حججا من شأنها ان تدعم موقفه المناوئ من الحكم المطلق.
 و (مونتسكيو) ليس له مكان، من الناحية الاجمالية، في تاريخ
 نظرية العقد الاجتماعي. فهذا المفكر الذي تمتع بشهرة عالية في
 القرن الثامن عشر، قبل ان يتمتع بها (روسو) كان قد انصرف في
 تفكيره نحو ابعاد وميادين اخرى. وعندما كتب (روسو) ((في
 العقد الاجتماعي)) كان يدرك جيدا انه ينأى في اهتماماته عن
 الاهتمامات الفكرية التي شغلت بال مؤلف كتاب ((روح
 القوانين)). ان ((روح القوانين)) كان قد سبق له ان ظهر الى
 الوجود عندما وضع (روسو) كتابه ((في العقد الاجتماعي))،
 ولكن على الرغم من ذلك لم يستطع هذا الاخير ان يستفيد منه في
 حينه بقدر ما يتعلق الامر بنظرية العقد الاجتماعي. مع ذلك فأن
 هنالك عدة فصول في كتاب ((في العقد الاجتماعي)) تعكس
 بشكل صريح تأثير (مونتسكيو) في المجالات الاخرى التي يتضمنها
 الكتاب، وهو تأثير سوف يتعاضم شيئا فشيئا في مؤلفات (روسو)
 اللاحقة.

لاشك ان التاريخ كان قد جعل الكتابين : ((روح القوانين)) و

((في العقد الاجتماعي)) في حالة من المواجهة ليقف احدهما في مواجهة الآخر. لقد كان الكتاب الاول قد وضع الاسس النظرية للملكية الدستورية بقصد ايجاد نوع من التوفيق ما بين تطلعات المرجوازية الفرنسية واستتباب النظام الاجتماعي القائم، بانطبقات التي يتكون منها، كما رأينا ذلك من قبل. اما الكتاب الثاني فقد تمسك بتمجيد الديمقراطية، وفي تاريخ الفكر السياسي مثل هذا التعارض يبدو مشروعاً، مع ذلك فأن (روسو) لم يكن ينظر الى الامر بهذا الشكل، على ما يبدو. فلم يكن يضع التأكيد على هذا التعارض. فقد كان يبدي دائماً اعجابه تجاه (مونتسكيو)، في الوقت الذي لم يكن فيه هذا التعارض ليشكل حاجباً يمنع (روسو) من ان يتمتع هو الآخر بالاعجاب من لدن (مونتسكيو). وهذا الاعجاب كان يأتي عن عمق الافكار التي ثبتها (روسو) في كتابه ((في العقد الاجتماعي)) التي سنحاول تبينها.

المبحث الثالث : العقد الاجتماعي (لورن حايك روسو)

— ٥ —

ان الاسطر الاولى من كتاب ((في العقد الاجتماعي)) تكشف عن موضوعه الاساس، الا وهو وضع اليد على القواعد التي تسمح في اقامة نظام سياسي شرعي، اي متطابق مع متطلبات العقل والاخلاق والعدالة المطلقة، مع الاخذ بنظر الاعتبار ما تسمح به الطبيعة الانسانية، والاخذ كذلك بنظر الاعتبار الامكانيات الحقيقية، اي ((القوانين بالشكل الذي تستطيع ان تكونه))

((الانسان يولد حراً، الا انه مكبل في كل مكان بالقيود)). بهذه العبارة يفتتح (روسو) الفصل الاول من الكتاب الاول من كتاب ((في العقد الاجتماعي)). وفي هذه العبارة يشير الى تغيير من حالة الى حالة، من حالة الحرية الى حالة العبودية. وهو اذ يشير الى مثل هذا التغيير يطرح في الحقيقة ضرورة البحث عما يمكن ان يجعل مثل هذا التغيير من حالة الحرية الى حالة العبودية شريعياً. بكلمة اخرى، انه يتوخى البحث عن شرعية افتقاد الانسان لحرية الطبيعية. وعبر بحثه هذا يتطلع (روسو)، في الحقيقة، الى تلمس شرعية قيام المجتمع السياسي بصورة عامة.

وقبل وضع اليد على الاجابة التي من الممكن ان تستجيب، في نظره، لمثل هذا التطلع، ينبغي استعراض بعض الاجابات التي لايمكن ان يكون نصيبها، في نظر (روسو) الا القشل.

(١) ان خضوع الناس بعضهم لبعض لايقوم على اساس من الطبيعة، فأذا كانت العائلة هي المجتمع الاول، وهي مجتمع طبيعي، فأن هذا المجتمع الطبيعي سرعان ما يجد طريقه الى الانحلال بمجرد ان يفقد الابناء الحاجة الى الآباء. واذا ما اعتدنا ان نراه قائماً، فربما ذلك يرجع لا الى جوهره كمجتمع طبيعي، وانما يرجع بالاحرى الى اتفاق يتم ما بين افراد العائلة. وربما لهذا السبب كان (روسو) قد رفض المقولة التي تمسك بها بعض المفكرين، لاسيما (بودان) والتي تميل الى ايجاد نوع من التطابق ما بين السلطة الملكية والسلطة الابوية، على اساس من ان الاولى

هي النتيجة اللازمة لتطور الثانية باتجاهها.
(٢) هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يمكن ان نقيم افتقاد الانسان لحريته الطبيعية بفعل قيام المجتمع السياسي مستندي الى وجود العبودية، ان هذا ما اعتمدته، على ما يبدو، (كروشيوس) فهو، على حد قول (روسو): ((ينكر ان تكون كل سلطة وجدت لصالح المحكومين. ويذكر العبودية كمثال.)) ولكن (روسو) ينتقد طريقه (كروشيوس) في التنسيب فيقول: ((وطريقته الثابتة في التسبب هي دائما اقامة الحق بدلالة الواقع. بالامكان تبني منهجية اكثر ثباتا ولكن ليس في صالح الطغيان.)) ان وجود العبودية لا يبيح ان نجعل افتقاد الانسان لحريته بفعل قيام المجتمع السياسي مستندا الى ما هو مناقض للحق الطبيعي، ذلك لأن وجود العبودية مناقض للطبيعة.

(٣) قد يمكن الارتكاز لمقولة ((الحق للأكثر قوة)) في التحول من حالة الحرية الى حالة العبودية. ولكن (روسو) يشك في وجود مثل هذا الحق، اذ انه في مقوله ((الحق للأكثر قوة)) سوف لن يكون هنالك اي معنى لكلمة ((الحق))، اذ ان ((الحق)) يعدم وجوده بوجود ((القوة)). وربما لهذا السبب كان (روسو) قد استنكر مقولة اللاهوتيين القائلة ((كل قوة متأنية من الله)). على اعتبار انه لا يمكن ان تأتي عن الله القوة، لأنها بذاتها سوف لن تكون حقا، ولا يمكن ان يأتي عن الله الا الحق. كما ان هذه المقولة تسمح، في نظر (روسو) بأنكار الشرعية على حكم

الامراء الذين لا يعتمدون في حكمهم هذا الا على القوة، وتصبيح
بعدم الاستقرار ((فالاكثر قوة هو ليس قويا بهذه الدرجة ليكون
دائما السيد. اذا لم يحول قوته الى حق والطاعة الى واجب)).
فالشعوب بمقدورها ان تمتلك الحق، بموجب هذه المقولة، في
استبعاد هؤلاء الامراء عندما تصبح هي الاقوى.

(٤) وقد يمكن القول، في مثل هذه الحالة انه من الحري توافق
اتفاق من اجل اقامة السلطة الشرعية التي بموجبها يتم التحول من
حالة الحرية الى حالة العبودية. ولكن (روسو) يعترض مرة اخرى
على مثل هذه الخلاصة بالقول انه لا يوجد هنالك اي انسان يتنازل
عن طريق الاتفاق عن حريته، ليقبل بالعبودية، ولذا فان ما ذهب
اليه (كروشيوس) بهذا الخصوص لا يبدو في نظر (روسو) سائما.
كما لا يوجد هنالك، في حالة اقراض تنازل الانسان عن حريته،
من يتنازل عن حرية ابنائه، في الوقت الذي لا يكونون فيه اطرافا
في هذا الاتفاق.

(٥) والحرب في نظر (روسو) لا تشكل سببا لهذا التحول من
حالة الحرية الى حالة العبودية مع قيام السلطة السياسية. فبالاضافة
الى ان الحرب تأتي على العموم على نهاية الدولة، فانها لا ترتب
حقا الا ازاء المحاربين، ولا ترتب اي حق ازاء غير المحاربين ليتم
الانتقال بهم من حالة الحرية الى حالة العبودية.

وهكذا نرى ان كل الاجابات السابقة الذكر تبدو، في نظر
(روسو) مشوبة بالخطأ. ولذا فان المسألة تبقى قائمة. فأذا كان

شعب من الشعوب قد امتلك الحق في ان يمنح نفسه الى ملك، فعند ذاك ينبغي توضيح سبب ان يكون مثل هذا الشعب شعبا، كما سيكون من اللازم. اذا ما الاكثرية في هذا الشعب، قد قررت منح نفسها الى ملك ليكون سيدا عليها، توضيح سبب لزوم خضوع الاقلية له. و (روسو) بحثا عن توضيح لكل ذلك، يرى ضرورة العودة الى اتفاق اولي يتميز بأنه غير قائم على اساس من القوة، وهذا الاتفاق يتمثل في العقد الاجتماعي.

قد ترد لحظة لا يستطيع فيها الانسان ان يعيش في حالة الطبيعة، ويجد نفسه ملزما على ان يتجاوز حالة التضار التي تفرضها حالة الطبيعة ليتحد مع الآخرين، على اعتبار ان ذلك هو السبيل لضمان استمراره في الحياة. ان المسألة التي تطرح عند ذاك هي ايجاد شكل معين لهذا الاتحاد من شأنه ان يضمن لكل واحد الحماية التي توفرها القوة المشتركة المنبثقة عن هذا الاتحاد، في نفس الوقت الذي يبقى فيه كل واحد حرا بنفس القدر الذي كان عليه سابقا، على الرغم من قيام الاتحاد. ان الكلمات التي يستعملها (روسو) في هذا المجال لها دلالتها المتميزة في فكرة السياسي. انها تؤكد ان (روسو) لم يكن، بأي حال من الاحوال، يتوخى التنظير للاستبداد، وانما، على العكس من ذلك، كان يتطلع الى ان يقيم اسس الحرية المدنية.

ان المسألة، وهي مطروحة بهذا الشكل، تفترض في الحقيقة، وجود عقد اجتماعي، على اعتبار ان مثل هذا العقد هو الذي

يحكم، في الجوهري، شكل هذا الاتحاد، مثلما يحكم، في نفس الوقت، مضمونه ودلالته. ولا شك ان شروط هذا العقد لم تعلن بأي حال من الاحوال بالطرق الشكلية المعهودة، وانما تم التسليم بها ضمنا في كل مكان. وليس هناك ادل على ذلك من ان هذا العقد لم يخرق، وليس هناك دليل على انه لم يخرق من انه لم تتم العودة الى حالة الطبيعية.

وبموجب العقد الاجتماعي يتنازل كل واحد ينضوي تحت لواء الاتحاد عن كل حقوقه الخاصة به لمصلحة الجماعة التي يمثلها هذا الاتحاد. ان مثل هذا الشرط الذي يتضمنه العقد الاجتماعي يسدو، لأول وهلة، ممضا وثقيلا، ولكن الشخص لا يدركه مقرونا بمثل هذه الصفات السلبية، ذلك لأنه لا يمثل شرطا يختص به هو من دون الآخرين. وانما هو، على العكس من ذلك، شرط يشترك به الجميع، وهو بالتالي واحد بالنسبة للجميع، وربما لهذا السبب فإنه سيبدو مقبولا بالنسبة للشخص الواحد، بقدر ما هو مقبول بالنسبة للجميع. لقد كتب قائلنا: ((كل واحد منا يضع بشكل مشترك شخصه وكل اقتداره تحت التوجيه الاعلى للأرادة العامة، ونستقبل بصفتنا هذه كل عضو بصفته جزءا لا يتجزأ من الكل.))

ولكن هل يعني هذا الشرط غياب الحرية لصالح طرف آخر؟ ان (روسو) يجيب على ذلك بالنفي. انه يرى ان الحرية ستكون مضمونة بموجب هذا الشرط طالما انه من شأنه ان يوفر، في الجوهري، المساواة. بكلمة اوضح ان الحرية تكون مضمونة عن

طريق المساواة التي يوفرها العقد الاجتماعي، وهذه المساواة تبدو بديهية طالما ان كل واحد يمنح نفسه، بموجب العقد، للجميع ولا يمنحها لأي واحد معين بالذات في هذا الجميع او خارج هذا الجميع. بكلمة اوضح ان العقد الاجتماعي هو عقد ذو طبيعة متميزة. فالفرد الذي يتعاقد بموجبه يتعاقد في الواقع مع نفسه بأعتباره جزءا من الجماعة التي يعقد معها العقد. فالعقد لدى (روسو) هو ليس عقدا ما بين افراد (كما هو الحال لدى (هوبس ((كما هو ليس عقدا ما بين الافراد وصاحب السيادة. ان الشكل الاخير من العقد يبدو غريبا بشكل متميز عن فكر (روسو)، فهو يرفض عقد الحكم مهما كان شكله، سواء تعلق الامر بعقد ينتهي الى اقامة الحكم المطلق (كما هو الحال لدى (مكروشيوس) و (بفندورف))، او ينتهي الى اقامة الحرية.

ان الجماعة التي تقوم بدلالة هذا العقد الاجتماعي ستكون هي الهيئة السياسية، وهذه الهيئة السياسية هي صاحبة السيادة. بكلمة اخرى، ان الهيئة السياسية صاحبة السيادة هي في الجوهر مجموع المتعاقدين انفسهم، والهيئة السياسية صاحبة السيادة بتكوينها هذا لاتبدو مقيدة بأي التزام، وبأستطاعتها بكل بساطة ان تلغي العقد، ولكن، بكل الاحوال، طالما ان العقد لم يلغ، فأن الهيئة السياسية صاحبة السيادة ليس بمقدورها ان توقع التزاما يتضمن خروجا على هذا العقد الاولى، والهيئة السياسية صاحبة السيادة، بالمقابل، لاتبدو مقيدة بأي قيد.

الا يكون هنالك خطر الاستبداد؟

ان (روسو) يجيب على ذلك بالنفي. فهو يرى انه لا يوجد هنالك ما يقضي بتقييد الهيئة السياسية صاحبة السيادة خوفا من استبدادها، لأنه ليس بالامكان ان نتصور ان مثل هذه الهيئة السياسية بأستطاعتها ان تمتلك مصلحة مناقضة لمصالح الافراد الذين تتكون منهم. فضلا عن هذا فأن كل فرد، بالإضافة الى الارادة العامة التي يحظى بنعمها بصفته مواطنا، يمتلك مصالح خاصة قد يكون بإمكانها ان تخنق في اعماقه صوت الارادة العامة، مما يقضي بأطلاق يد الهيئة السياسية صاحبة السيادة لأرغامه على الالتزام بالعقد.

لقد عبر (روسو) عن ذلك بقوله: ((ليس هنالك ما يكفل الوفاء (من قبل الرعايا) بالتزاماتهم قبلها (الهيئة العامة صاحبة السيادة)). وبالفعل يمكن ان تكون لكل فرد، كأ انسان، ارادة خاصة مخالفة للأرادة العامة التي له كمواطن او متناقضة معها. فمصلحته الخاصة، يمكن ان تملي عليه من التصرف ما يخالف المصلحة المشتركة تمام المخالفة، ووجوده المطلق او المستقل بصورة طبيعية يمكن ان يسول له النظر الى ما يجب ان يؤديه للقضية المشتركة من كلفة الدفع (التنازل عن شخصه واقتداره) بالنسبة له، ولكي لا يصبح العقد الاجتماعي اذن صيغة باطلة، فإنه يشتمل ضمينا على هذا الالتزام الذي يستطيع وحده اعطاء القوة للآخرين : الا وهو ان كل من يرفض اطاعة الارادة العامة سوف يرغب عليها من قبل

الهيئة السياسية بأكملها، وهذا لا يعني شيئاً آخر غير أن يجبر على ان يكون حراً))

و (روسو) يشير كذلك الى ان كل واحد يضع، في لحظة حصول العقد الاجتماعي، بين يدي الهيئة السياسية صاحبة السيادة، الاموال التي في حوزته. ولكن هذه الهيئة تتركها عادة لديه، وتضمن له فوق ذلك التمتع بها، ولكن، بكل الاحوال، لا يمتلك الا ما هو بحاجة اليه ضمن المتطلبات العامة لوجوده، وما تصبح له قيمة بفعل العمل. وهكذا فأن العقد الاجتماعي لا يمكن ان يكرس حالة من عدم المساواة الصارخة في الاموال. وبكل الاحوال فأن الحق الذي يمتلكه كل واحد من الافراد الخاصين على امواله الخاصة يكون خاضعا للحق الذي تمتلكه الجماعة ازاء الجميع.

المبحث الرابع : السيادة

كان (روسو) يرى ان الارادة العامة للهيئة السياسية هي التي تستطيع دون غيرها ان تقود الدولة وذلك طبقا للخير المشترك. والسيادة هي ممارسة الارادة العامة للهيئة السياسية. ان السيادة، بهذا المعنى، لا يمكن التنازل عنها. ذلك لأن الارادة، بصورة عامة، والارادة العامة، بصورة خاصة لا يمكن ان تنقل. وعليه فأن السيادة لا يمكن التنازل عنها لأية جهة مهما كانت، فلا يمكن التنازل عنها لصالح شخص ليكون ملكا على سبيل المثال. ان صاحب السيادة هو الهيئة السياسية التي يعبر عنها، على مستوى

الدولة بالشعب. والشعب بصفته هذه لا يمكن ان يربط نفسه بالنسبة للمستقبل بأرادة انسان واحد. ان الشعب الذي يعد بالطاعة والخضوع يفقد صفته كشعب.

والسيادة لاتقبل التجزئة، ذلك لأن الازادة، بصورة عامة، والارادة العامة، بصورة خاصة لاتقبل بدورها التجزئة. فهي لاتتكون من اجزاء، وانما هي تمثل كلا متكاملا. ان منظري الفصل ما بين السلطات ينظرون الى ما هو في الواقع تعبيرات متنوعة عن سلطة صاحب السيادة كما لو انها اجزاء تتكون منها هذه السلطة التي يختص بها صاحب السيادة. وهكذا يتم التمييز ما بين حقوق الشعوب وحقوق الملوك. وهذا التمييز لا يبدو مقبولا في نظر (روسو) طالما لاتوجد هنالك الا ارادة واحدة هي ارادة الشعب، ولا يوجد هنالك الا صاحب سيادة واحد هو الشعب، وان الملوك في مثل هذه الحالة خاضعون لصاحب السيادة الا وهو الشعب. وبالتالي لايمكن ان يكونوا موازين لها طالما هم خاضعون لها.

ان الارادة العامة صاحبة السيادة لايمكن ان تخطيء. انها تميل دائما نحو ضمان المصلحة العامة. ولكنها قد تعتم في قلوب المواطنين فلا تبدو بطابعها العام وهدفها العام، عندها قد نكون ازاء ((ارادة الجميع)). و (روسو) يحرص على التمييز بين الارادة العامة صاحبة السيادة و ((ارادة الجميع)) فالاخيرة هي مجرد حاصل الارادات الخاصة. فعندما لايفكر المواطنون الا بمصالحهم الخاصة فأن ارادة الجميع هي التي تكون في موضع العمل، ولكن

طالما ان المواطنين يعنون بالجماعة فأن المصالح الخاصة تبطل الواحدة الاخرى، وعندها تكون ازاء الارادة العامة صاحبة السيادة. بكلمة اوضح ان الارادة العامة في مثل هذه الحالة ستكون هي نفسها بالنسبة للجميع وهي التي ستكون لها الغلبة لتتكيف كل الارارات الخاصة بموجبها. ولذلك ينبغي في رأي (روسو)، ان يبدي كل مواطن رأيه طبقا لما يراه هو نفسه دون الاصغاء الى اية زمرة جزئية او جماعة جزئية من شأنها، وهي توجه عددا كبيرا من المواطنين طبقا لنفس الارادة الخاصة، ان تنتهي الى تزوير التعبير عن الارادة العامة صاحبة السيادة. فأذا ما تم السماح للتجمعات الجزئية بالوجود فينبغي ضمان تعددها البالغ وان تكون متساوية فيما بينها.

ان صاحب السيادة يمتلك سلطة مطلقة على كل الرعايا طالما انه يجسد الارادة العامة، من جهة وطالما ان الرعايا كانوا قد تنازلوا عن حقوقهم كل حقوقهم، لصالح الارادة العامة، من جهة اخرى. فكيف يتم اذن في مثل هذه الحالة تحاشي الاستبدادية؟

يلاحظ (روسو)، قبل كل شيء، ان الرعايا على الرغم من تنازلهم عن حقوقهم يبقون محتفظين بحقوق لم يتم التنازل عنها. بكلمة اوضح ان ما تم التنازل عنه هو ذلك الجزء من الحقوق الذي يهم استعماله الهيئة السياسية اي الجماعة. ان صاحب السيادة ليس باستطاعته ان يرغب في تكليف الرعايا بتحمل قيود لا تبدو مجدية بالنسبة للهيئة السياسية، اي للجماعة. هذا من جهة، ومن

جهة اخرى، كان من الممكن ان نتصور قيامه بذلك لو كان يمثل جهة متميزة عن الهيئة السياسية، اي الجماعة، وقائمة بمعزل عنها. غير ان الامر ليس كذلك، اذ ان صاحب السيادة هو الهيئة السياسية اي الجماعة نفسها، انه الرايا انفسهم. فأي قيد يفرضه صاحب السيادة على الرايا هو قيد يقيد به نفسه، وليس بالمستطاع تصور تقييد جهة لنفسها بنفسها. وفي الحقيقة ليس بوسعنا ان نجعل من نظرية العقد الاجتماعي عند (روسو) نظريه في الاستبداد، كما ذهب الى ذلك (تالمون) في كتابه ((اصول الديمقراطية الكليانية)) الا اذا تم الفصل ما بين السيادة والارادة العامة، وهذا ما لم يقصده (روسو) بأي حال من الاحوال، وانما الذي قصده بالاحرى هو المطابقة بينهما بحيث ان السيادة لا تمتلك وجودا مستقلا عن الارادة العامة. واذا ما تذكرنا ان الارادة العامة لا تكون كذلك الا اذا انطبقت، وهي متأية عن الجميع، على الجميع دون تمييزات فردية، والا اذا خضع كل واحد لكل الشروط التي تم فرضها على الجميع، فأنها، اي الارادة العامة، سوف لن تكون قيда على الحرية اذا لم تكمن ضامنا لها. بكلمة اخرى ان الطاعة تجاه صاحب السيادة الذي هو الارادة العامة التي تتكون، على وجه الاجمال، من ارادة الجماعة، هي الطاعة تجاه الذات نفسها. وهكذا عن طريق الحلف الاجتماعي نرى الانسان، بدلا من ان يتنازل عن شيء يبادل بموجبه حقوقه الطبيعية مقابل حقوق مدنية من شأنها ان تمنحه الامن، كما ذهب الى ذلك (هوبس)، يتنازل عن استقلاله،

ولكنه يربح بالمقابل الحرية.
ان هذا ما يؤكد مفهوم القانون لدى (روسو). فقد ذهب الى الاعتقاد بوجود عدالة شمولية تأتي عن الخالق ويدركها العقل في شكل قوانين من نوع خاص. ولكن مثل هذه القوانين قد لا تكون مجدية بسبب افتقارها للعقاب. وربما لهذا السبب فقط يصيح القانون الوضعي هو القانون الفعال. والقانون الوضعي هو تعبير عن الارادة العامة، اي تعبير عن ارادة كل الشعب ليحكم كل الشعب، وهو ينظر الى الرعايا بأعتبارهم هيئة، وينظر الى نشاطاتهم بصفتها المجردة، وهو لا يمكن ان يكون غير عادل، ذلك لأنه ليس هنالك من يمكن ان يكون غير عادل تجاه نفسه. ان الحرية الحقيقية تكمن في اطاعة القانون طالما ان القانون هو تعبير عن ارادتنا.

والقوانين تستهدف، بصورة عامة، موضوعين رئيسيين هما الحرية والمساواة اللتان بدونهما لا يستقيم وجود الهيئة السياسية. وبقدر ما يتعلق الامر بالمساواة يرى (روسو) ضرورة ان تتجه نحو تخفيض التفاوت الاجتماعي وتخفيض سلطة الثروة. وعلى اي حال ينبغي على القوانين ان تتكيف طبقا للشروط الطبيعية التي يعيش في ظلها الشعب، كما سنبين ذلك

والشعب هو الصانع الوحيد للقانون. واذا كان يتوخى الخير العام، فإنه ليس بمقدوره دائما ان يتلمس ذلك، وهكذا يصيح من الضروري وجود المشرع ليقوم بتجسيد الخير العام بما يضعه من قوانين. والخصائص التي يتميز بها المشرع هي من نوع

الخصائص التي ينبغي ان تتميز بها الآلهة، وذلك بالنظر لعظم المهمة التي يضطلع بها، فمهمته، وهو يقوم بوضع القوانين، تنصرف الى تغيير الطبيعة الانسانية، ووظيفته في الدولة تبدو غير اعتيادية. مع ذلك فأن المشرع، على الرغم من خصائصه هذه، لا يمكن، بأي حال من الاحوال، ان يحل محل الشعب ليكون هو صاحب السيادة، وبالتالي ليس بوسعه ان يمارس اي دور من الادوار التي تنم عن التحكم.

هذه المكانة العالية التي يحتلها الشعب لدى (روسو) بصفته صاحب السيادة يقابلها لديه نوع من التحفظ الغريب الذي يجعلنا ازاء تحول مفاجيء. فالشعب يبدو في نظره في وضع لا يمكنه من تقدير حكمته، ولذا فأنه من المناسب ان يلجأ الى سحر الدين ((فهناك الف نوع من الافكار التي يستحيل ترجمتها الى لغة الشعب، كما ان النظرات المبالغة في تعميمها والاهداف البعيدة جدا تتجاوز ادراكه)) ((وبما ان المشرع لا يستطيع استخدام القوة ولا المحاجة)) من اجل فرض هذه الافكار والنظرات، ((فعليه ان يلجأ الى سلطة من نوع آخر يمكنها ان تقود دون عنف وان تقنع دون افحام. هذا هو ما اجبر اباء الامم في جميع الازمنة على الاستعانة بتدخل السماء وان ينسبوا الى الآلهة فخار حكمتهم الخاصة، لكي تطيع الشعوب الخاضعة لقوانين الدولة كخضوعها لقوانين الطبيعة ومعترفة بالسلطة نفسها في تكوين الانسان وفي تكوين المدنية السياسية - بحرية وتحمل نير العناء

العام المشترك بكل انقياد. هذا العقل السامي الذي يرتفع فوق ادراك الناس العاديين هو العقل الذي يضع به المشرع الاحكام على افواه الخالدين، ليقود بالسلطة الالهية، اولئك الذين لا يمكن ان ترحزمهم الحكمة البشرية.)) ولم يتردد (روسو) عن الاستشهاد بالمفكر الايطالي (مكيافيلي) بهذا الصدد وهو يقول: ((حقا انه لم يكن ثمة من مشرع لقوانين عادية لم يلزم الشعب فيها باللجوء الى الله.)).

ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان (روسو) يبدى شكه في قدرة الشعب في جميع مراحل حياته على الاستفادة من اعمال المشرع. بكلمة اوضح ان الشعب لا يستفيد من هذه الاعمال الا خلال فترة معينة هي فترة الشباب (لقد تألفت آلاف الامم على وجه الارض ولم تكن تتمكن ابدا من تحمل قوانين صالحة، حتى تلك الامم التي استطاعت ذلك لم تداوم عليها سوى فترة قصيرة جدا من مدة بقائها. فالشعوب كالأفراد لا تكون طيبة الا في شبابها وتصبح مع التقدم في السن غير قابلة للتقويم.)) ثم يضيف قائلا: ((للشعوب، شأن الافراد، مرحلة رشدتها التي يجب انتظارها قبل اخضاعها للقوانين. لكن مرحلة الرشد في شعب من الشعوب ليست دائما مما يسهل معرفته، واذا استبقناها يذهب جهدنا هباء. فهذا الشعب يكون قابلا للنظام بمجرد نشأته بينما لا يكون كذلك شعب آخر في مدى عشرة قرون.)). فأعمال المشرع لا يمكن الاستفادة منها الا عند مرحلة معينة، لا قبلها ولا بعدها. فعندما يحرم الشعب او يفترق

الذوق للحرية فإنه سوف لن يجدها بعد ذلك. المبحث الخامس : الحكومة

الحكومة، في نظر (روسو)، هي السلطة التنفيذية، وهي تتميز عن السلطة التشريعية، ولكن ليس على المستوى المعهود الذي رأيناه لدى (مونتسكيو). فالسلطة التشريعية تعود الى الشعب، في حين ان الحكم يعود الى ((الامير))، وهو تعبير جماعي يشير الى مجموع المؤسسات الوسيطة ما بين صاحب السيادة، اي الارادة العامة، من جهة، والرعايا من جهة اخرى. ان الرؤساء الذين يشكل مجموعهم ((الامير)) ما هم الا موظفون لدى صاحب السيادة يقومون بتنفيذ القوانين وضمان الحرية سواء في شكلها المدني او السياسي. وكل خلط ما بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية هو بمثابة خرق للعقد الاجتماعي. ولا بد ان تكون هنالك تناسب ضروري ما بين قوة صاحب السيادة، التي هي في الواقع قوة الحكومة، من جهة، وقوة الدولة، التي هي في الواقع قوة مجموع الرعايا، من جهة اخرى، اذا ما اريد تحاشي الخطر المضاعف للأستبداد والفوضى في نفس الوقت. ومن اجل ان تكون افكاره واضحة يستخدم (روسو) هنا لغة رياضية لا يمكن ايجازها بسهولة. ففي دراسته لعامل معين، ولنفترض حجم السكان، نراه يؤكد كيف ان الحكم يتنوع بدلالة عدد افراد الشعب. فكلما كانت الدولة كبيرة بعدد افراد شعبها كلما ضآلت الحرية، واصبح من الضروري

ان تكون الحكومة قوية. هذا التناسب الضروري. يقوم كذلك بالنسبة لهيئات الحكم المختلفة. ولكن بكل الاحوال ينبغي ان لا يحل الامير محل صاحب السيادة، ولكن مع ذلك ينبغي ان يتمتع بتشريعات متميزة، ولا يوجد هنالك اي شكل من اشكال الحكم يمكن ان يقال انه هو الافضل بذاته. فأشكال الحكم ينبغي ان تتنوع طبقا لأختلاف الدول.

وينبغي ان نميز بالنسبة للحكام الذين يتشكل منهم الامير ثلاثة انواع من الارادات : (١) الارادة الخاصة، (٢) اراد الهيئة التي تضم الحكام الذين يتشكل منهم الامير. (٣) الارادة العامة. لقد كتب قائلا: ((نستطيع ان نميز في شخص الحاكم ثلاث ارادات مختلفة اختلافا جوهريا : اولا: الارادة الخاصة به كفرد التي لاتميل الا الى نفعه الخاص، ثانيا: الارادة المشتركة بين الحكام التي ترتبط فقط بمصلحة الامير والتي يمكن تسميتها بأرادة الهيئة، وتعتبر عامة بالنسبة للحكومة وخاصة بالنسبة للدولة التي تشكل الحكومة جزءا منها، وفي الدرجة الثالثة ارادة الشعب او الارادة السيادية، وهي ارادة عامة سواء بالنسبة للحكومة المعتبرة كجزء من الكل.)).

ومن دراسة العلاقة ما بين هذه الارادات الثلاثة يحصل انه كلما تركز الحكم في عدد ضيق من الاشخاص كلما اصبح اكثر قوة. ان الحكومة القوية تناسب بشكل افضل الدولة الكبيرة، ولكنها تبقى هي الاكثر خطورة بالنسبة للحرية. ان الفن السياسي يتمثل في نظر (روسو) في تعيين تركيب معين للحكم يكون الاكثر جدوى

بالنسبة للدولة.

والحكم في نظر (روسو) يتخذ ثلاثة اشكال، فصاحب السيادة يستطيع ان يمنح الحكم الى كل الشعب او الجزء الاكبر من الشعب، وعندها ستكون ازاء الشكل الديمقراطي للحكم، او يمنح الحكم الى عدد صغير، وعندها ستكون ازاء الشكل الارستقراطي للحكم. او يمنح الحكم الى حاكم واحد، وعندها ستكون ازاء الشكل الملكي للحكم. ان هذه الاشكال الثلاثة للحكم تسلم بوجود اشكال وسيطة او اشكال مختلطة، ولكن اي واحد منها ليس صالحا بذاته. مع ذلك يمكن القول ان الاول يتناسب مع الدولة الصغرى، وان الثاني يتناسب مع الدولة المتوسطة، وان الثالث يتناسب مع الدولة الكبيرة.

ان الديمقراطية هي شكل الحكم الذي يكون فيه الشعب، في نفس الوقت، صاحب سيادة واميرا. ولكن الخطر الاعظم، في مثل هذه الحال، يتمثل في ان القوانين والاعمال الحكومية تختلط فيما بينها في ظله. انه الحكم الاكثر صعوبة في الابقاء عليه، انه سيكون مثاليا، ولكنه لم يمنح من اجل الناس. ((فلو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديمقراطيا، فأن حكومة على هذا المستوى من الكمال لا تصلح للبشر.)) هذا فضلا عن انه مثل هذا الشكل من الحكم لم يوجد مطلقا في حالته النقية.

وبالنسبة للأرستقراطية ينبغي التمييز ما بين ثلاثة انواع: (١) ارستقراطية طبيعية، وهي تظهر في حالة المجتمعات الاولى، مثل

حكم المسنين. (٢) ارستقراطية وراثية، وهي اسوأ اشكال الحكم، (٣) ارستقراطية انتخابية وهي الشكل الافضل. ((انها الارستقراطية بمعناها الحقيقي))

اما الملكية فهي الحكم الاكثر قوة، ولكنها تتحول بشكل لا يمكن تحاشيه باتجاه الاستبداد. والحكم الملكي يسعى دائماً الى فتح المجال امام المحتالين للتدخل في الامور. ((فئمة عيب جوهرى ولا محيص عنه يضع الحكومة الملكية دائماً في مرتبة ادنى من الجمهورية)) فلا يكون الذين يصلون الى المراكز العليا في الملكيات ((الا الامعات من صغار المفسدين وصغار النصايين، وصغار المتآمرين، ترفعهم مواهبهم التافهة التي يكتسبونها في البلاط الى المناصب الكبرى))

ويعنى (روسو) بوجه متميز بموضوع تعاقب الحكم في حالة الملكية. وهذا التعاقب يتم بطريقتين، ولكن كلا الطريقتين تتضمنان عيوباً تسمح بالآخر في نقد مجمل النظام الملكي. ان تعاقب الحكم في حالة الملكية قد يتم عن طريق الانتخاب. لكن ((الانتخابات تدع فترات انقطاع خطيرة تكون فترات عاصفة)) بقدر ما تكون مشحونة بالدسائس والفساد. وقد يتم هذا التعاقب عن طريق الوراثة. و ((نظام الوراثة يمنع كل نزاع على اثر موت الملوک)) ولكنه يتضمن خطر ((ان يكون على الناس رؤساء اطفال وحوش معوهين))

والحكومة المختلطة هي تلك الحكومة التي تكون فيها السلطة

التنفيذية منقسمة على وجه متدرج ((من العدد الكبير الى الاصغر، مع هذا الفارق وهو ان العدد الكبير يتعلق تارة بالصغير واخرى يتعلق الصغير بالكبير)).

واي واحد من اشكال الحكم الآتية الذكر لا يصلح ان يكون الشكل المناسب لكل الدول. فالديمقراطية تناسب الدول الصغيرة الفقيرة. اما الملكية فتناسب الدول الموسرة. ان الانظمة تتحدد بدلالة خصب الارض والمناخ وحاجات السكان وكثافتهم. واحسن انواع الحكم هو ذلك الذي يتكاثر في ظله السكان.

ان كل حكومة تميل بشكل لا يمكن تحاشيه الى الفساد، اي انها تمشي الى اغتصاب السيادة والتخلي عن العقد الاجتماعي. وقبل بلوغ ذلك تأخذ بالضيق المتواصل. فالديمقراطية تتحول الى اوليفارشيه ومنها الى ملكية الى ان تنتهي هذه الاخيرة الى الاستبداد. وكل هيئة سياسية محكوم عليها بالموت في يوم من الايام. وكل الذي يمكن عمله هو تأخير اجلها عن طريق دستور جيد. والموت يأتي دائما بفعل ان السلطة التشريعية تأخذ بالاختفاء، اي ان الشعب لم يعد يمارس سلطته.

وليس بالامكان عمل شيء من اجل الحيلولة دون هذا الفساد المحتم سوى اللجوء الى تعيين مجالس شعبية بطريقة دورية ومتكررة، على الرغم من الجهود التي تبذلها الحكومة من اجل خلخلتها واضعافها. لاشك ان ذلك ليس بالامر الهين بالنسبة لدولة كبيرة تكون فيها الوسيلة الوحيدة لبلوغ ذلك تجميع الشعب في

امكنة في كل مرة ينشأ فيها خلاف. وعندما يأخذ شعب
بالاهتمام بشؤونه الخاصة على حساب الشؤون العامة، ويلجأ الى
البحث عن الثروة بالدرجة الاولى، فإنه سوف لن يمارس سيادته
بنفسه، وانما سيتركها الى ممثلين، وعند ذاك تختفي الحرية.
والمثل الذي يضرب على ذلك هو انكلترة. ان المدن القديمة
كانت تجهل النظام التمثيلي. ولكن الشعب لا يستطيع ان يمارس
بنفسه سيادته الا في ظل مدينة صغيرة.

الفصل الرابع الليبرالية الثورية والليبرالية المعادية للثورة

سبق ان اشرنا ونحن نتابع الخصائص الاقتصادية والاجتماعية للعصر الليبرالي ان هذا العصر، لاسيما في مرحلة الاخيرة، بدأ هجينا. ففي الوقت الذي استطاعت فيه البرجوازية ان تفرض هيمنتها على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، كانت السلطة السياسية لاتزال من الناحية الفعلية في يد النبلاء ورجال الدين الذين كانت تمثلهم الملكية المطلقة. ان هذا التناقض ما بين الواقع الاقتصادي والاجتماعي من جهة، والواقع السياسي من جهة اخرى، كان قد شكل قيذا على تحقيق الحرية الفردية التي كان ينادي بها المفكرون الذين تابعنا افكارهم. بكلمة اوضح ان هذا التناقض كان قد ترك افكار هؤلاء المفكرين حول الحرية الفردية مجرد افكار، ولم تستطع ان تجد طريقها الى التحقق الفعلي. فكان لابد، من اجل ان تجد الحرية الفردية سبيلها الى الوجود العيني، من ازالة هذا التناقض ما بين الواقع الاقتصادي والاجتماعي، من جهة، والواقع السياسي، من جهة اخرى، وذلك بتحقيق التطابق ما بين هذين الواقعين. ولم يكن بالامكان ان يتوفر ذلك ما لم يتم انتزاع السلطة السياسية من يد النبلاء ورجال الدين ممثلين بالملكية المطلقة، كما هو الحال بالنسبة لأوروبا، او ممثلين بالسلطة الاستعمارية، كما هو الحال بالنسبة لأمريكا، لتتم بعد ذلك ممارستها

من قبل البرجوازية التي سبق لها ان عززت هيمنتها على المستوى الاقتصادي والاجتماعي. ولم يكن بالامكان ان يتم ذلك بالطرق السلمية لعدم توفر متطلباتها، لاسيما الحياة البرلمانية السلمية. فكان لابد من الثورة. وهذا ما كان قد تم فعلا على مستوى امريكا واوروبا.

وسنكتفي في دراستنا هذه بمتابعة ثورة واحدة هي الثورة الفرنسية محاولين تبين الأفكار السياسية التي افرزتها. وبقدر ما عرفت هذه الثورة رد فعل مضاد لها. فأنا سنتابع رد الفعل المضاد هذا من خلال فكر (ادموند برك) السياسي.

المبحث الاول: الفكر السياسي للثورة الفرنسية

قد يبدو من العبث محاولة التشكيك في التأثير الذي مارسه الفكر السياسي في قيام الثورة الفرنسية، خصوصا بعد ان كرست لمتابعة هذا التأثير دراسات متعددة تأتي في المقدمة منها الدراسة التي قام بها (دانييل مورنه Daniel Mornet) الموسومة بـ ((الاصول الفكرية للثورة الفرنسية))، وتلك التي قام بها (برنارد كروثويزن Bernard Groethuysen) الموسومة بـ ((فلسفة الثورة الفرنسية)). وبكل الاحوال فأنا متابعة هذا التأثير لاتعنيانا هنا تمام، وانما الذي يعنينا بالاحرى هو معرفة الفكر السياسي الذي افرزته هذه الثورة نفسها بعد ان تكون قد قامت فعلا بفعل التأثير الذي مارسه الفكر السياسي بالاضافة الى عوامل اخرى.

من الملاحظ ان الثورة الفرنسية مرت في تطورها بمرحلتين. في المرحلة الاولى كانت هذه الثورة تعبر عن مصالح البرجوازية الكبيرة، وفي المرحلة الثانية راحت تعبر عن مصالح الطبقات الشعبية، لتنتهي في الاخير الى استعادة وجهها التاريخي الحقيقي بأعتبارها الثورة المعبرة عن مصالح البرجوازية الكبيرة. ولاشك ان الفكر السياسي الذي افرزته هذه الثورة كان قد تباين في مضمونه بتباين هاتين المرحلتين في واقعهما الاجتماعي.

اولا) الفكر السياسي للثورة الفرنسية في مرحلتها الاولى:

ربما يمكن استشفاف الفكر السياسي للثورة الفرنسية في هذه المرحلة من خلال المبادئ التي عبر عنها كتاب (سييس Sieyes) الشهير الموسوم بـ ((ما هي الطبقة الثالثة؟))، ومن خلال المبادئ التي جاء بها ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) الذي صدر في آب من عام ١٧٨٩ والذي اصبح ديباجه لدستور سنة ١٧٩١ وفي دراستنا هذه سنقتصر على النموذج الثاني.

ان الفكر السياسي للثورة الفرنسية في هذه المرحلة كان قد تم التعبير عنه بشكل عيني عبر ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) الذي تم وضعه في (٢٦) آب (١٧٨٩). ((ان)) ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) هو اذا شئت قانون النظرية الثورية)) التي اعتمدتها الثورة الفرنسية، على حد تعبير (برنارد كروثوايزن)) في كتابه ((فلسفة الثورة الفرنسية))

ان ((الاعلان)) كان قد وضع، بلاشك، من قبل رؤوس تشبعت
بالافكار السياسية التي جاء بها كل المفكرين الفرنسيين الذين اتينا
على متابعتهم. فعندما اعلن (بارناف Barnave) في الجمعية
الوطنية قائلاً: ((من الضروري ان يتم وضع ((اعلان)) للحقوق
من اجل ايقاف الدمار الذي تسببت به الاستبدادية)) كان لابد ان
تكون حاضرة في ذهنه كل هذه الافكار السياسية التي جاء بها
هؤلاء المفكرون الفرنسيون.

ولكن الى جانب هذا المصدر قد تشكل ((اعلانات الحقوق))
التي ظهرت في الولايات الامريكية في اعقاب الثورة الامريكية،
هي الاخرى، مصدرا آخر ((لأعلان حقوق الانسان والمواطن)).
ان الاستاذ (جورج برودو Georges Burdeau) يتحدث عن
مجرد تقابل ما بين الاعلانات الاولى والاعلان الآخر. فهو يقول:
((تقابل صيغة ديباجة ((اعلان)) ١٧٨٩ القائلة ((بعرض الحقوق
الطبيعية غير القابلة للتنازل والمقدسة التي يتمتع بها الانسان))
صيغ مماثلة في التشريعات الامريكية. ان ((اعلان الاستقلال))
الصادر في (٤) تموز (١٧٧٦) يشير، هو الآخر، الى ان ((كل
الناس مؤهلين من قبل خالقهم لبعض الحقوق التي لا يمكن التنازل
عنها. كذلك الحال بالنسبة ((لأعلانات)) الولايات التي لا تختلف
في صياغتها عن الصياغة الآتفة الذكر.

غير ان (فيليكس بونتي) يذهب الى ابعد من ذلك ليؤكد بأن
الامر ليس امر تقابل فقط، وانما يتجاوز ذلك لتشمل ((اعلانات))

الحقوق الامريكية مصدرا يستمد منه ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) الفرنسي قوته فهو يقول ((ان الحقوق الطبيعية لعام ١٧٨٩ تستمد قوتها من اعلانات الحقوق الخاصة بالولايات المتحدة، وبشكل خاص من اعلانات ولايتي (بنسلفانيا) و (فرجينيا))) ثم يضيف (بونتتي) مبينا ان ((الفدرالي)) وكتاب (توم بين) ((حقوق الانسان)) يشكلان هما الآخران مصدر قوة بالنسبة ((لأعلان حقوق الانسان والمواطن)) الفرنسي. والامر لا يبدو غريبا في نظر (بونتتي) اذا ما تذكرنا ان هنالك العديد من المفكرين الفرنسيين ممن كانوا قد خضعوا بشكل متميز لتأثير الثورة الامريكية، ويشير بوجه خاص الى (بريسو Brissot) و (كوندرسه Condorcet) و (مدام رولان Mme Roland). هؤلاء كانوا ((قد اعجبوا بالمؤسسات الامريكية، واعتبروا ((اعلان الحقوق)) الصادر عام (١٧٧٦) عملا فكريا ذا قيمة اثرية)). ان (كوندرسه، في ثنائه على (فرانكلين) كان قد كتب قائلا: ((في العدد الاكبر من الدول يعين اعلان الحقوق بالنسبة لسلطات المجتمع الحدود التي تفرضها عليها الطبيعة والعدالة. وهي فكرة سامية كانت اتفاقيات الشعوب مع الملوك تمثل بذرتها الهدائية. وان على فرنسا ان تقدم بشأنها الى العالم القديم المثل الاول.))

ان ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) يؤكد بأسم فلسفة الحقوق الطبيعية، ان المواطنين يولدون احرارا ومتساوين في

الحقوق بشرط احترام حرية الآخرين. ويقدر ما يستطيعون أن يمارسوا نشاطا جسمانيا أو معنويا بعيدا عن كل ما من شأنه أن يعرقه، فأن المهن والتكليفات مفتوحة امام الجميع بدون استثناء. والقانون لا يقر بوجود الامتيازات. بكلمة موجزة ان التنظيم الجديد الذي نص عليه الاعلان من شأنه ان يفتح الطريق امام المبادرة الفردية والذكاء الفردي، هذه الدعوة الموجهة الى القوة الفردية هي ما كان يتضمنه ((الاعلان))، بأعتبره جوهر الثورة الفرنسية.

و ((الاعلان)) كان قد اكد على ان الحق يقوم على اساس من اتفاق الارادات الحرة، وان الانسان لا يمكن ان يعامل الا بأعتبره غاية بذاته، وبالتالي فأن كل مظهر من مظاهر العبودية ينبغي ان يستبعد بأعتبره غير عادل. وترتبا على هذا فأن القانون لا يمكن ان يتطلب الطاعة الا اذا كان موضع رضا حر.

اما بصدد الدولة، فأن ((الاعلان)) كان قد اكد بأنها لا تكون بحد ذاتها غاية، انها تستمد وجودها من الحفاظ على الحقوق الطبيعية وإحترامها. وعلى هذا الاساس سوف لن يكون هنالك مكان لنزوات وتعسف الدولة.

ان السيادة ينبغي ان تكون كامنة في الامة وهذه الاخيرة تقوم بتفويض ممارستها الى حكومة مسؤولة واذا ما تجاوزت هذه الاخيرة اختصاصاتها فأن التمرد ضدها يصبح واجبا.

وعلى المستوى الدستوري نص ((الاعلان)) على اقامة قوى متينة، وذلك من اجل ان يتم وضع حد لتدخل الدولة عن طريق

الحكومة. بكلمة اخرى ان ((الاعلان)) كان قد نص على مبدأ الفصل ما بين السلطات، كما نص على ان السيادة للأمة، باعتبارها القوة التي تضطلع بذلك. وهكذا فإن السلطة التشريعية والسلطة القضائية سيكون من واجبهما، بالإضافة الى واجبات اخرى، الحد من تعسف السلطة التنفيذية التي تتجسد عبر نشاط الدولة والحكومة. كما ان سيادة الامة هي الاخرى تشكل قيда على تصرف الدوله والحكومة، فأى تصرف تؤتية الدولة مثلا لا يتناسب مع رضا الامة، سيكون من باب التعسف الذي ينبغي تلافيه.

ما الذي استهدفه ((اعلان حقوق الانسان والمواطن))؟
ان (كروثوزين) يلخص الاجابة بقوله: ((لقد صار الناس يعرفون الآن الى اي شيء يهدفون، ولماذا يناضلون. فعلى كل امرىء ان يعرف ما هي حقوقه، وان يعرف ان الحقوق التي صيغت في هذا ((الاعلان)) هي حقوقه، اذ ان ما ورد في هذا الاعلان يعرفه كل فرد ويجده في ذاته شريطة ان يفكر اولا قليلا)). ويضيف (كروثوزين) ان ((الاعلان)) جاء استجابة للبحث عن اساس لجميع المؤسسات القانونية اللاحقة ولأقامة الدولة الجديدة. ذلك انه قبل الشروع في ايجاد تنظيم اجتماعي جديد، كان من اللازم ان تعين بوضوح حقوق المواطنين. ان الحرية والمساواة لم تعودا تبدوان كمثل عليا او اوهام، انهما حقان بات يتمتع بهما المواطنون، وتوطدا على انهما بشكل عام ملازمان للإنسان. ولئن كانت شعوب بأكملها، وآلاف من الناس قد

خضعوا للظلم والاستبداد، فمرد ذلك هو أنهم لم يكونوا يعرفون حقوقهم، ((ويكفي ان نبين للناس حقوقهم، كي لا يعودوا يطيئون العيش بالشكل الذي عاشوه حتى الآن)) لذا ينبغي ان تصبح الحقوق التي تضمنها ((الاعلان)) ابجدية الاطفال، وان تدرس في المدارس، وان ينادي بها المنادون في الساحة العامة على اصوات الابواق، وان يتلوها الكهنة من على منابرهم، وان توزع في الاسواق على اوراق منفردة، وان تستقر في المحفوظات، وتلصق بأمر من البلديات على جدران المدن والقرى جميعا، وحينئذ يعرف اصغر مواطن حقوقه ويعرف كل فرد ما اذا كان قد احاق به ظلم او لا، ويكون لدى كل فرد المعيار الذي يتيح له ان يقدر قيمة جميع التدابير الذي تتخذها الدولة، وجميع القوانين، وتكون الامة بأجمعها قادرة في كل لحظة ان تراجع الحقوق المقررة لها بشكل من الاشكال، وان تستند اليها عند الحاجة للوقوف في وجه هذا القانون. ان الإمة في شعورها بحقها الذي وجدت التعبير الجازم عنه في ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)) قد اصبحت سيدة القوانين.

مع ذلك ينبغي ان لا يتوارى المغزى الحقيقي للثورة الفرنسية وراء هذه الافكار الفلسفية التي يعبر عنها ((اعلان حقوق الانسان والمواطن)). بكلمة اخرى ان هذا ((الاعلان)) كان قد اوضح جليا ان هذه الثورة هي ثورة البرجوازية الفرنسية، وانها تمت لصالحها. فالاعلان كان قد نص على حقوق الانسان الاساسية وتأتي

الملكية الخاصة في المقدمة منها. ولا يتردد ((الاعلان)) عن النص على ان الملكية الخاصة تمثل حقا لا يمكن خرقه بسبب من قدسيته.

ولكن هذا النص قد يبدو متناقضا اذا ما تذكرنا ان الثورة الفرنسية كانت قد اتت في (٤) آب من عام (١٧٨٩) على نهاية الملكية الخاصة بالاقطاعيين حيث قررت ان ((كل الحقوق سواء كانت اقطاعية او اتفاقية، تلك التي ترجع الى حق الوقف العيني او الشخصي، والى الاسترقاق الشخصي، وتلك التي تمثلها، قد الغيت بدون تعويضات، اما الحقوق الاخرى فقد تم الاعلان عنها بأعتبارها قابلة للشراء)). ويؤكد (مكسيم لروا) بهذا الصدد قائلا: ((ان القضية التي طرحت بموجب النظام الاقطاعي في عام ١٧٨٩ هي القضية المدنية من الملكية، وهي في نفس الوقت قضية سياسية واجتماعية. ان الامر لا يتعلق فقط بنموذج جديد من الملكية المدنية يميل، اعتبارا من هذه اللحظة، الى النفاذ الى القانون، وانما الامر يتعلق بالاحرى بنموذج اجتماعي آخر وبأخلاق اخرى. ان ما كان يشغل بال الطبقة الثالثة هو تحطيم نظام معين يتميز بأفتقاده للعدالة ويقوم على اساس من نموذج معين من الملكية. وان كل تاريخ الثورة يبدو كما لو انه يتركز في هذا التحطيم.)) فتصفية الملكية الاقطاعية وغيرها من النماذج التقليدية لم يكن يراد بها تصفية الملكية بصورة عامة، وانما اريد تصفية نماذج معينة من الملكية من اجل اقامة نموذج جديد يستجيب لمصالح الطبقة البرجوازية

((فالإعلان)) اذ يؤكد على ان الملكية حق مقدس غير قابل للخرق يتوخى في الحقيقة حماية هذا النموذج الجديد من الملكية.

ولكن يبدو ان الثورة الفرنسية ستكتب بعدا اجتماعيا آخر في المرحلة اللاحقة من حياتها، ولو انه سوف لن يكتب له النجاح بسبب الظروف التي احاطت بهذه المرحلة.
ثانيا) الفكر السياسي للثورة الفرنسية في مرحلتها الثانية :

سبق ان اوضحنا ان الثورة الفرنسية كانت قد اتخذت اتجاها اجتماعيا آخر اعتبارا من محاولة الملك الهروب خارج فرنسا والقاء القبض عليه واعدامه، وما ترتب على ذلك من محاولات الدولة الاوربية في التدخل من اجل تصفية هذه الثورة. فأعتبارا من هذا التاريخ انتقلت قيادة الثورة من يد البرجوازية الكبيرة الى يد الطبقات الشعبية التي كانت تمثلها خير تمثيل جماعة اليعاقة، وعلى رأسها (روبسبير Robespierre) و (مارا Marat) و (سان - جست Saint - Just). فالفكر السياسي للثورة الفرنسية في هذه المرحلة الثانية يتجسد في الواقع في فكر جماعة اليعاقة، وبشكل خاص فكر قادتها المشار اليهم. ولكننا سنقتصر على متابعة فكر قائد واحد هو (روبسبير).

لقد كان النظام القديم في فرنسا في اوج ازمته عندما ولد (روبسبير) (١٧٥٨ - ١٧٩٤). وبالمقابل كانت الافكار السياسية

التي تتضمن نقد هذا النظام هي الاخرى في اوج تصاعدها. ان (روبسبير)، وقد واجه منذ نعومة اظفاره واقع الصراعات السياسية والفكرية ما بين العالم القديم والقوة الجديدة، لم يقف ازاءها غير مكتثر. فمنذ عهد مبكر كان قد استوعب الافكار التي تسمح بأدراك المشاكل الاساسية لعصره.

ويبدو ان اصوله الاجتماعية كانت قد ساعدت على ذلك، فهو ينحدر عن عائلة محامين متواضعين اعتادوا الزواج من بنات تجار المدن. فهو ينحدر، بكلمة اخرى، من عائلة برجوازية صغيرة. ان هذا الاصل الاجتماعي المتواضع اخضعه وهو يدرس في باريس الى نوع من المعاناة المادية، كان قد عبر عنها بشكل جيد الاب (برويارت Proyart) في كتابه ((حياة وجرائم روبسبير)) (١٧٩٥) بقوله: (ان بؤسه الشديد كانت تنطق به عيناه في بعض الاحيان، وكان يبدو في بعض الاحيان في نوع من العرى. فملا بسه. وحذاءه كانت في الغالب ممزقة)). ولكن المساعدة المالية التي حصل عليها من احد الاديرة سمحت له في مواصلة دراسته عام (١٧٦٩) في مدرسة (لويس لكرند) التي كان الجزويت قد ابعدها عنها للتو بأمر من حكومة لويس الخامس عشر. وهناك كان قد تشبع بالفكر الكلاسيكي القديم، واستوعب منه نماذجه المثالية، وهناك كان كذلك قد اكتشف (جان جاك روسو) الذي راح يكن له تقديرا متميزا بقدر ما اسهم في تكوينه الفكري. لقد كتب (روبسبير) في نيسان (١٧٨٩) معبرا عن تقديره ل (روسو) فقال

مخاطبا اياه: ((ايها الانسان المقدس، لقد علمتني ان اعرف نفسي، ومنذ شبابي كنت قد جعلتني اقدر كرامة طبيعتي واتأمل في المبادئ العظمى للنظام الاجتماعي.))

ان الانسكلوبيديين كانوا في الحقيقة المرشدين الملهمين للبرجوازية الثورية، وبشكل خاص الجيرونديين. في حين ان (روسو) كان المرشد الملهم للبرجوازية الصغيرة، وبشكل خاص اليعاقبة، وعلى رأسهم (روبسبير).

واخلاصا لأفكار (روسو) لم يكن (روبسبير) يؤمن بالنظام التمثيلي. فالسيادة في رأيه لا يمكن ان تفوض. ان (روبسبير) كان يؤمن على حد تأكيد (برلو) بأن هنالك طبيعة واحدة للحكم تناسب البلد الحر، الا وهي الجمهورية او الديمقراطية حيث ان الكلمتين كانتا تبدوان في نظره مترادفتين. فعلى الرغم من ((تعسفات اللغة الدارجة)) فإن الجمهورية هي ((دولة يقوم فيها الشعب صاحب السيادة، وهو يخضع للقوانين التي هي من صنعه، بعمل كل ما يستطيع ان يحسن عمله، وذلك بنفسه، او عن طريق مندوبين عنه بالنسبة لكل ما لا يستطيع ان يعمل به بنفسه))، ولكن ذلك يتم ضمن شروط ومواصفات خاصة. وبالتالي فإن السلطة التأسيسية في نظر (روبسبير) لا تعود الا الى الشعب. انها ارادته الاصلية التي تتجلى، ((وليس هنالك اي ممثل يملك الحق في ايقاف مسيرتها))، هذا من جهة، ومن جهة اخرى، يتم التمييز بالنسبة لمجموع التشريع، ما بين القوانين والمراسيم. والاولى

وهي الاكبر اهمية، لا يمكن تبنيها الا عن طريق الاستفتاء.
ان الناحيين والنواب هم لوحدهم الممثلون الفعليون. وانهم
لوحدهم كذلك يمارسون السلطة. ان اعضاء السلطة التنفيذية
والمدبرين ما هم الا موظفون. ان منح قسط من السيادة الى موظف
يحمل في ثناياه خطر ان ((نرى السلطات المتنافسة تجتمع فيما بينها
ضد الشعب))

ولكن التمثيل مهما اتبعت الدقة معه يبقى يمثل خطرا. ((ان
الشعب طيب، ولكن مندوبيه معرضون للفساد.)) ومن اجل تضيق
رقعة الخطر يتم خلق مجالس متعددة تتكلف بنشر محاضر مناقشاتها
كيما يتم ضمان التواصل المتين بين الوكلاء والموكلين. فضلا عن
هذا فان الوكلاء يتم اختيارهم لفترات قصيرة، ويلزمون بتقديم
الحساب امام الامة نفسها. ان الهيئة الانتخابية يفترض فيها ان تكون
واسعة الى اقصى حد. ((ان السيادة تكمن في كل الافراد دونما
تمييز في الثروة.))

ان (روبسبير) وهو يعنى بالحرية المدنية، يرى ان الحكومة
وجدت من اجل حماية الافراد ضد تعسفات السلطة العامة. انها
((نظام الحرية المنتصرة الهادئة، هدفها هو انخفاض على
الجمهورية)).

ولكن لابد من الاشارة الى ان (روبسبير) سوف يعدل عن
القسط الغالب من هذه الافكار السياسية، وذلك ابتداء من عام
(١٧٩٣)، بعد ان يكون قد واجه ضرورة اقامة حكومة ثورية ذات

طبيعة دكتاتورية. ان الحكومة الثورية سوف لن تكون لها علاقة
بالحكومة البرلمانية، انها بالاحرى النموذج الاول للحكم عن طريق
اللجان.

بكلمة اوضح ان (روبسبير) الذي كان قد تكون فكريا تحت ظل
تصوّرات (روسو) المثالية سيجد نفسه وقد تحرر من طابعها المثالي
بفعل التجربة العملية للنضال الثوري الذي فرضته الثورة الفرنسية
وتطوراتها السريعة.

منذ عهد مبكر من عمر الثورة الفرنسية يؤكد (روبسبير) قائلا:
((لقد حان الوقت لتكريس كل شيء من اجل المساواة)) وفي
خطابه الذي القاها في (١٠) مائس (١٧٩٣) بصدد الدستور كان قد
قال: ((ان الانسان ولد من اجل السعادة، ومن اجل الحرية، ولكنه
يبدو، في كل مكان، مستعبدا وبائسا. ان هدف المجتمع هو الحفاظ
على حقوقه وتكامل وجوده، لكنه في كل مكان يتعرض للتدهور
والاضطهاد. لقد حان الوقت لتذكيره بمصيره الحقيقي. ان تقدم
العقل الانساني كان قد هُيأ، لهذا الغرض، الثورة العظيمة ويقع على
كاهلكم واجب التشريع لها.)). ان (روبسبير) في هذه النصوص
يؤكد على الجوانب السلبية التي يخضع لها الانسان. والجديد لديه
هو هذا الربط الذي يقيمه ما بين هذا الواقع الذي يجد الانسان
نفسه عليه وانعدام المساواة. ولذا فأئنه منذ عام (١٧٩٣) كان قد
استنكر الحالات الجديدة لعدم المساواة التي تشكل مصدرا لهذا
الواقع. وقد قرن وجودها بمجيء البرجوازية الكبيرة الى الحكم.

فقد قال: ((هنالك العديد من التجار السفهاء والبرجوازيين الانانيين الذين يكونون للحرفيين الاحتقار الوقح الذي كان يكرهه من قبل النبلاء للبرجوازيين والتجار انفسهم)). ويبدو ان (روبسبير) كان يأخذه التشاؤم في ان يرى اليوم الذي يتم فيه القضاء على الاضطهاد. ((ان قرنا من الحرب الاهلية ومن التوترات سيكدر وطننا وسوف نهلك لأننا لم نرغب في اغتنام فرصة شاخصة في تاريخ الناس من اجل اقامة الحرية. اننا سنسلم وطننا فريسة لعصر من الكوارث)). ولكن هذا التشاؤم كان في الحقيقة مقدمة لصراعات سيخوضها اليعاقبة بقيادة (روبسبير) والقادة الآخرين. كما سيكون مقدمة لأفكار سياسية جديدة.

ان (روبسبير) كان قد ادرك جيدا ان هذه الصراعات لايمكن ان تتم بمعزل عن الشعب، بقدر ما يفترض فيها ان تؤدي في الاخير الى تحقيق اهداف الشعب. ولعل هذا يفسر الى حد بعيد تعلقه بالشعب وثقته البالغة به. فقد قال: ((ينبغي البحث عن المنظور الذي يتم انطلاقا منه التصدي للعيوب التي تترتب على استبداد الحكومة في فضيلة وسيادة الشعب.)) ولكن يبدو ان هذه الاداة الانسانية اللازمة في هذه الصراعات لم تكن نقية، ذلك لأن المجتمع القديم كان قد افسدها. ان هذه الفكرة التي ترجع في اصولها الى (روسو) تتجلى واضحة عبر ممارسات (روبسبير) نفسه. فقد كان يكرر في العديد من المناسبات اعتقاده بأن عصور الاضطهاد والتعتيم والنفاق وعدم العدالة كانت قد شوهت الانسان

وجعلته ذليلاً. وهكذا يجد (روبسيير) نفسه امام مأزق، ولم يجد امكانية للخروج منه الا بأقامة ((الاستبدادية)) الثورية.

وهكذا يجد (روبسيير) نفسه ضائعاً في اوهام عبادة الكائن الاعلى الذئ هو الانسان، وتبقى ((الفضيلة)) هدفاً يتطلع اليه طالما انها هي التي تحول بين الانسان وفساده. ولكن اية فضيلة هذه التي يدعو اليها (روبسيير)؟ ان (مكسيم لروا) يجيب على ذلك : ((انها الفضيلة بالمعنى الذئ يدركها فيه الفقير، فضيلة قائمة على الزهد. ان تكون فقيراً كان يعني في نظره ان تكون فاضلاً)). ولكن الى جانب هذا المعنى الذي تتخذه الفضيلة، نجد (روبسيير) يمنحها معنى آخر الا وهو طهارة الجمهورية. لقد اوضح (لنده Lindet) احد اقاربه في ((لجنة الانقاذ)) التي تشكلت في عهده، انه عندما اتهم (روبسيير) بعد القاء القبض عليه بالطغيان شاء (سان - جست) ان يبعد عنه هذه التهمة بالقول : بأن صديقه (روبسيير) لم يكن يعنى لا بالمال ولا بالسلاح، اذ لم يوجد هنالك ما يشير اهتمامه، وهذا ما اقربه هو نفسه. ان اهتمامه الاساس كان يتلخص في تطهير الجمهورية ومن هنا تأتي، في نظره، ضرورة وجود المحاكم الثورية والبوليس السياسي.

غير ان تجربة العمل الثوري سوف تقود به الى الاعتقاد بأن الفضيلة لا تنفصل عن ((الارهاب)). بكلمة اوضح يمكن القول مع (توشارد) وجماعته بأن عبادة الفضيلة كانت قد سيطرت على (روبسيير). فقد ذهب الى الاعتقاد بأنه لا سياسة بلا اخلاق، ولا

يوجد هنالك تمييز ما بين الاخلاق العامة والاخلاق الخاصة. ان الاخلاق العامة هي تفتح الاخلاق الخاصة، ومن هنا يأتي المزج ما بين النعممة والارهاب. ان الارهاب هو فيض الفضيلة.

ان (روبسبير) كان يعارض الحرب، كمظهر من مظاهر الارهاب. وهذه المعارضة كانت تنبع من عواطفه العميقة. وان قراءاته لمؤلفات (روسو) لم تقم بأكثر من تقوية هذه العواطف. فالأخير كان قد اكد من قبل قائلاً : ((ان الحرية سيتم شراؤها بثمن عالي اذا ما تمثل هذا الثمن بدم ولو انسان واحد)). كما قال : ((ليس هنالك ما يستحق ان يشتري بدم انساني)). ولكن (روبسبير) كان قد تعلم، وهذا ما وفره الاحتكاك بالواقع السياسي، كيف يهضم اهمية العنف كضرورة من اجل ميلاد النظام الجديد. ان ((الرأفة)) الحقيقية تلك التي يفترض فيها ان تكون مقتصدة بدم المواطنين، تبدو شنيعة ورهيبة في حالة اللجوء اليها في التعامل مع اعداء الجمهورية. ان هذا يفسر، الى حد بعيد، موقفه المناوئ من جماعة (دانتون Danton) الذين بدوا في نظره مرتكبين لخطيئة ((الرأفة)) مع اعداء الجمهورية. لقد قال : ((الرحمة مع الملكيين، هذا ما طالب به البعض، الرحمة بلا ثمن... كلا، الرحمة بالابرياء، الرحمة بالضعفاء، الرحمة بالمساكين، الرحمة بالانسانية)). ربما يكون (روبسبير) قد ادرك. وهو يتمسك بضرورة الارهاب، دور العنف في التاريخ كما كان قد ادركه من قبل معلمه (روسو).

وبهذا الشكل كانت قد قامت الدكتاتورية الارهابية، و (روبسبير)

كان على رأسها، بتصفية اعداء الثورة الذين كانوا يتمثلون بالجيرونديين وحلفائهم من انصار النظام القديم. ولكن فشله في استعمال هذه الاداة استعمالا عقلانيا كان قد مهد السبيل لنهايته المفجعة. فقد تم القاء القبض عليه وعلى انصاره ليتم اعدامهم جميعا في وقت لاحق.

يذهب مكسيم لروا) الى ان جماعة الياقبة كانوا يفتقدون في هذه المرحلة التي لجأوا فيها الى الارهاب لبرنامج سياسي - اجتماعي. فهل يسرى مثل هذا الحكم على (روبسيير) كذلك؟. ان (بيوناروتي Buonaroti) وجد فيه من الممهدين لمذهب ((المتساوين Egaux)) الذي سينظر له (بابوف Babeuf) وجماعته، في حين ان (لوي بلان Louis Blanc) ينكر ذلك. ان (روبسيير) في نظره لم يكن مطلقا الا ((رجل الساعة الماثلة)). اما (جان جوريس Jean Jaures) فقد اكد ان ((فكر (روبسيير) فكر بائس يتلخص بالدعوة الى ديمقراطية سياسية تتمتع بالهيمنة، ولكن من الناحية الاقتصادية تتميز بالسكون، ومادتها فلاحون ملاكون صغار برجوازيون حرفيين صغار)) ويذهب (جورج ليفير Georges Lefebver) هذا المذهب عندما يقول ان المثل الاعلى الاجتماعي الذي تبناه (روبسيير) ((يقتقد للأصالة، وهو يتلخص بأقامة ديمقراطية الملاكين الصغار المتمتعين بوجود ذاتي من فلاحين وحرفيين مستقلين يعملون ويتبادلون بشكل حر. وفي ظل مثل هذا النظام ينبغي على الدولة ان تتدخل

من اجل الحيلولة، عن طريق القوانين. دون التطور المبالغ فيه في الملكية، وذلك باللجوء الى توزيع الاراضي بالمجان، او بأثمان بخسة. ان (روبسبير) حاله حال العديد من رجال الثورة كان يأسف لعدم المساواة في الاموال.

ويلاحظ ان (جان جوريس) كان قد اقام علاقة ما بين الارهاب والفكر السياسي الاجتماعي الذي اخذ به (روبسبير). فقد قال: ((بقدر ما كانت حكومة الاتفاق تجد نفسها مرغمة على الكفاح والقتل، فإنه كان عليها ان تبين انها تمتلك فكرا عميقا اساسه الحياة الناعمة والسلام.)) ان برنامجها السياسي - الاجتماعي كان ينبغي ان يكون بشكل من الاشكال، التعويض الانساني لموت الملك)). وهو يذكر بهذا الصدد مقولة قال بها (كوندرسه) تفسر ضرورة التخفيف من حالة عدم المساواة الاجتماعية، جاء فيها: ((لقد عاقبنا الملك، ولكننا انقذنا مائة الف انسان.))

المبحث الثاني : ادموند برك والليبرالية المعادية للثورة

يبدو ان الفكر المضاد للثورة يعود في اصوله التاريخية الى ما قبل الثورة الفرنسية. فمنذ الثورة التي حدثت في جنيف عام (١٧٦٨) كان هذا الفكر قد شخص ماثلا كتيار واضح لينتهي الى الايحاء بحرق كتاب (روسو) ((العقد الاجتماعي)) في الساحة العامة لهذه المدينة. وبعد سنتين او ثلاث راح من يسمون ((بالموالي)) الامريكان يعارضون الثورة الامريكية متمسكين ببعض

الحجج الفكرية. وفي انكلترا انبعث الفكر المضاد للثورة في جو الاضطرابات التي اندلعت في الفترة الواقعة ما بين ١٧٨٢ - ١٧٨٤. وفي هولندا انطلق هذا الفكر اثناء التمردات التي وقعت ما بين ١٧٨٣ - ١٧٨٧. وفي بلجيكا انطلق هذا الفكر في مجرى الثورة التي وقعت ما بين ١٧٨٧ - ١٧٩٠. ففي مجرى هذه الاحداث الثورية الهامة قام بعض المفكرين بصياغة الافكار المضادة لها. ولكن لا بد من الاشارة الى ان هذه الافكار التي انطلقت في مجرى هذه الاحداث الثورية تميزت بالايجاز، كما تميزت بالضيق. اذ انها وردت بمناسبة كل واحدة من هذه الاحداث بذاتها، لذا فأنها كانت تفتقد للشمولية.

ولكن اعتبار من عام ١٧٩٠ وفي اعقاب الثورة الفرنسية سنرى الثورة تشمل نصف اوربا، وان الثورات التي حدثت في امريكا وهولندا وبلجيكا وسويسرة كانت من نفس طبيعة الثورة التي حدثت في فرنسا علم (١٧٨٩) وهكذا فأن انصار الثورة المضادة راحوا يميلون في تفكيرهم الى ضرورة توسيع مفاهيمهم الفكرية المضادة للثورة ليمنحوها الشمولية لترد بالتالي افكارهم وهي ليست قاصرة على هذا البلد وذاك، ولا قاصرة على هذه الفترة التاريخية او تلك، وانما لترد شاملة وعامة.

لقد مثلت الثورة الفرنسية حدثا ذا اهمية عظيمة خصوصا وانها كانت قد ارتكزت الى فكر متين ذي ابعاد واسعة اجتماعية - سياسية واقتصادية. ويضاف الى هذا ان تأثير هذه الثورة لم يقتصر

على فرنسا وانما امتد الى خارجها ليخضع له اناس متباينو
المشارب (قانونيون فلاسفة سياسيون الخ...) ان كل هؤلاء لم
يستطيعوا ان يبعدوا انفسهم عن ((التأمل فيها))، وقد كان هذا
التأمل، في نفس الوقت، انفعاليا الى حد كبير جدا، ولكنه كان،
لاسيما بالنسبة للفلاسفة الالمان تأملا ملتحما بمحاولة واسعة لإعادة
بناء مجمل الفكر الالماني. ويكفي ان نشير الى ان الفيلسوف
(كانت) كان قد قطع نزهته التوحيدية اليومية عندما سمع بأخبار
ثورة ١٧٨٩ الفرنسية ليكرس جل وقته لمتابعة البريد القادم من
فرنسا. وهذا الاهتمام بالثورة الفرنسية نجده كذلك لدى (فيشته) و
(هيجل) وغيرهما.

ولكن هذا التأمل في الثورة الفرنسية كان له على المدى البعيد
مظهره السلبي، فقد انصرف اغلب المفكرين الالمان عنها بنوع من
اليأس ولم يكن اعتباطا ان يلجأ المفكر الالماني (جنتز Gentz)
عام ١٧٩٣ الى ترجمة كتاب المفكر الانكليزي (ادموند برك
Edmond Burke) الموسوم بـ ((تأملات في الثورة الفرنسية))
الذي يمثل اول محاولة فكرية منظمة لمهاجمة الثورة الفرنسية
ولكن لابد من الاشارة الى ان هذا الكتاب سيفتح الطريق لمحاولات
مشابهة متعددة سنحاول ان نلم بالمهم منها.

لاشك اننا سنقلل من قيمة (ادموند برك Edmond Burke)
(١٧٢٩ - ١٧٩٧) واعماله الفكرية اذا ما اقتصرنا على متابعتة من
خلال رد فعله تجاه الثورة الفرنسية. مع ذلك فأن كتابه ((تأملات

في الثورة الفرنسية)) (١٧٩٠) يعبر بأكثر جلاء عن مجمل افكاره السياسية المضادة للثورة خصوصا اذا ما تذكرنا ان نفس الافكار التي ثبتها بصدد الثورة الفرنسية كان قد تمسك بها في حملته لصالح المعمرين في امريكا ولصالح الكاثوليك في ايرلندا. ان (برك) كان واحدا من كبار البرلمانيين الانكليز الذين ينتسبون الى حزب (الويك). ولم يقم (برك) بوضع دراسات في النظرية السياسية، وانما عبر عن افكاره السياسية من خلال الرسائل والخطب والكراسات التي كانت توضع عند المناسبة. ولم يكن يتوخى من وراء ذلك الا النتائج العملية. وربما كان ذلك سببا في التناقض في افكاره، هذا التناقض الذي يرجع في الاساس الى ان افكاره كانت ترتبط في وجودها بأوضاع متباينة. ومع ذلك فأنا الخط العام لأيماءاته يبقى واحدا. فهذا الرجل كان يستشعر الحقد ازاء من يسميهم ((بالفلاسفة الباريسيين)) وبشكل خاص ازاء (جان جاك روسو) وازاء من دعاهم ((بتجريبيّ الاخلاق الجديدة الوقحين)). وهذا الحقد لم يكن يأتي عن ان (برك) لم يكن يسلم بنظرية العقد الاجتماعي التي قال بها (روسو)، والمباديء، التي تترتب عليها لاسيما مبدأ سيادة الشعب، انه على العكس من ذلك كان يسلم بهذه النظرية ومبادئها، ولكن الذي كان يستشعر الحقد ازاءه هو هذا التمسك (وهذا ما يأخذه على (روسو) وباقي الفلاسفة الباريسيين) بالعقل والنظرية. فهاتان الوسيلتان لاتصلحان، في نظره لأن تكونا مؤشرا مقبولا لمتابعة الحياة داخل المجتمعات.

ان التاريخ في نظر (برك) لم يقم بدلالة التأمّلات العقلية النظرية، بقدر ما قام بدلالة هذا الخزين الواسع من التقاليد الفطنة والاخلاق المتجسدة في الاستعمالات الجارية وفي ((الحضارات)). لقد كان (برك) يكن الازدراء ((لنزعة الشرعية)) التي تمسكت بها الثورة الفرنسية والتي كانت تبدو في نظره مماثلة للأعتقاد العقلاني ((بحقوق ميتافيزيقية)). ان الدساتير في نظر (برك) ابعد عن ان تجد في نفسها القدرة في ان تكون موضع ((صناعة)) انها بالاحرى ((تنمو)) بفضل الحصيل الذي يحققه ((التراث المعقول للعصور)) على حد تعبيره واذا ما كان (برك) معجبا بالدستور الانكليزي، فأن ذلك لا يرجع الى انه يجد فيه تجسيدا للحق الطبيعي، بقدر ما يرجع الى ان هذا الدستور يملك فضيلة اساسية هي انه كان قد طرح واظهر بشكل واقعي وفعلي حرية الانكليز كما لو كانت تمثل حالة خاصة بشعب هذه المملكة، دونما لجوء الى حق آخر اكثر عمومية او سابق في وجوده)). انه بالاحرى يعلن عما سيؤكده فيما بعد (هيجل) من ان الواقع (اي الحاضر الحالي) بأعتبره ثمرة من ثمرات العصور) عقلاني.

واذا ما كان (برك) هذا الليبرالي، الذي عاصر (آدم سميث) يؤمن بأن حالة البؤس مصدرها الهي، فإنه بالتالي كان يتنكر لكل ((فكرة تأملية)) تقول بأستطاعة القرار الانساني في ان يعالج هذه الحالة، كما شاءت ان تؤكد الثورة الفرنسية. ومرد هذا التنكر هو اعتقاده العميق بأن الانسان عاجز عن ان يصبح السيد المطلق

لمصيره. ان التأمل النظري لأكثر المشرعين حكمة لا يستطيع ان يبلغ في شأنه ابدا الحكمة العملية الكامنة فيما حصل في مجرى فترة زمنية طويلة وعبر احداث متنوعة.

ضمن هذا الاطار الفكري العام نستطيع ان نتلمس موقف (برك) من الثورة الفرنسية، والذي ضمنه كتابه الآنف الذكر. ولكن لابد ان نشير الى ان كتاب ((تأملات في الثورة الفرنسية)) صدر مرتبطا بمناسبة هي التمجيد الذي حظيت به الثورة الفرنسية على يد (بريس Price) في خطاب القاء في (٤) كانون الثاني (١٧٨٩) في جمعية تدعى ((جمعية الثورة)). فكتاب (برك) هو في الاصل رد على هذا الخطاب.

ان (برك) يرد، قبل كل شيء، على (بريس) في اقتراحه لأن تكون الثورة الفرنسية نموذجا يحتذى به البريطانيون. وهو بهذا الصدد يتساءل : الا يمثل البريطانيون، بفضل ثورة ١٦٨٨، وبفضل التقاليد ودرساتير المملكة، شعبا حرا؟ ثم يخلص الى البيان بأنه لا يرى، ولا يتوقع ان يرى في الحرية التي اعلنت في فرنسا بفعل الثورة فيها الا مصدرا غير محدد الابعاد للفوضى. وهكذا فأن الحرية في مثل هذه الحالة ستبدو بأعتبارها شرا. لقد كتب قائلا: ((اني سأوقف تقديم التهاني بهذه الحرية الجديدة في فرنسا لغاية ما تتوفر لدى المعلومات بصدد الطريقة التي بموجبها تتوافق مع الحكم، مع السلطة السياسية، مع الضبط مع الطاعة العسكرية، مع دقة توزيع المدفوعات الفعلية، مع الاخلاق والدين الجيد، ومع

(الآداب العامة والخاصة.))

ومن السهولة ان نتلمس هذا الاصرار الثابت الذي يديه (برك) تجاه تفضيل القيم العملية التي يرى فيها الضامن الوحيد للنظام الطبيعي. وعلى الرغم من انه كان قد سلم، على الاقل من الناحية النظرية، بالقيم الشمولية. فأن الفكر النفعي الذي ميز بريطانيا في القرن الثامن عشر كان قد ترك بصماته الواضحة والعميقة على فكر (برك)، وقاد به الى اقتراح حجج تشبه الى حد بعيد تلك التي تقترحها المكافيلية عادة.

ان (برك)، وهو يرى في الثورة الفرنسية بناء يكشف عن غرور لا يقوم على اية سابقة، يقترح الدستور الانكليزي كبديل عنها، طالما ان هذا الدستور يتميز بالحكمة العميقة التي لا تكمن في بعض القواعد او المبادئ، وانما تكمن في هذه الاعراف الواسعة والمتناسقة، وفي هذه الاحكام المسبقة Prejugee، وفي هذه المؤسسات الفعلية التي كانت قد قامت عبر العصور والتي تراكمت متناضدة تناضدا متناسقا، ومتداخلا لتؤدي في الاخير الى شكل من اشكال الحوار ما بين الاحزاب السياسية التي يتمثل دورها في ضمان حركة وتوازن هذا الجسم الحي الذي هو الدستور البريطاني.

ان هذه المقابلة ما بين دستورين، الدستور البريطاني والمبادئ الدستورية التي تمخضت عنها الثورة الفرنسية، ونوعين من الحرية، تشكل الشاشة التي تنعكس عليها، وهو يتحدث عن بدايات الثورة

الفرنسية، الملامح الرئيسة لفلسفة محافظة.
لقد اكد (برك): ((ان الفلاسفة الباريسيين يدون سيئين بقدر
ما يدون غير مكترئين ازاء العواطف والعادات التي تدعم العالم
الاخلاقي. انهم يكتفون بالنظر الى الناس وهم في خضم تجاربهم
تماما مثلما تتم مراقبة الفئران في وعاء غازنتن. ان القرارات
الوطنية لايمكن ان تتركز حول الحقيقة والخطأ، انها بالاحرى
ترتبط بالخير والشر، بالسلام والاستقرار المتبادل وتحريك النوازع
الضارة للشعب. ان الاعراف القديمة هي الركيزة الاساسية بالنسبة
لكل حكم في العالم)).

من خلال هذا التأكيد يحاول (برك) ان يقيم الثورة الفرنسية.
فالجدة في الثورة الفرنسية التي تميزها عن باقي الثورات الاخرى
لاسيما الانكليزية تتمثل في انها ((ثورة مذهب وعقيدة نظرية))،
فهي في نظره ((اول ثورة فلسفية)) قام بها اناس كانوا قد تنكروا
لسلطان الصدقة ونمبوا بأنه ((ربما الشيء الوحيد الذي تفترض فيه
مسؤولينا بشكل اكيد هو تحمل عبء زماننا)). ان ((اعلان حقوق
الانسان والمواطن)) كان قد اثار سخرية (برك) بقدر ما نص على
المساواة ما بين الافراد، ذلك لأن (برك) كان يتمسك
بالخصوصيات المميزة للأفراد، كما كان يتمسك بـ ((واحدية))
الافراد، هذا بالإضافة الى تمسكه ((بالتباين الطبيعي الرائع)) على
حد تعبيره، سواء في المكان او في الزمان او الاستعمالات او
التجارب او الأشخاص.

ان الطبيعة في نظر (برك) لا تشكل عالما عقلانيا، وانما هي بالاحرى تتمثل فيما تدعمه العناية الالهية فينا في اطار حريتها الغامضة، والتي قد تسهم فيها ((طبيعيا)) بشكل ما او آخر. ومن نقطة الانطلاق هذه ينطلق (برك) نحو تمجيد العادات والاحكام المسبقة نفسها. فقد اكد قائلا: ((بقدر ما تكون هذه العادات وهذه الاحكام المسبقة قد هيمنت فأن آثارها تصبح عامة لنحبها بعد ذلك.)) ان (برك) الليبرالي لم يسلم بالمساواة، فهي، في نظره، ضد الطبيعة. ومن هنا كان قد انطلق في مهاجمته للشورة الفرنسية التي كانت قد اقرت مثل هذه المساواة.

ان (برك) كان يرى ان المجتمع المدني يقوم على اساس من عقد كان قد وضع نهاية لحالة الطبيعة التي كانت في الجوهر ((طبيعتنا العارية والمزعزعة.)) على حد تعبيره، ولكن هذه الحالة، في نظر (برك) كانت تمثل حالة الطبيعة السابقة على وجود العناية الالهية. وربما لهذا السبب فأنها كانت مجرد حالة خيالية. وهكذا فأن المجتمع المدني ((الاتفاقي)) هو الذي يعكس حالة الطبيعة الحقيقية، بقدر ما ستكون حالة طبيعة الهية. بلاشك ان المجتمع المدني يستهدف حماية حقوق الانسان، ولكن هذه الحقوق هي في الاساس، وعلى سبيل الحصر، الحقوق الخاصة ببلوغ السعادة. عن طريق انتصار الفضيلة على الانفعالات.

وهذه الحقوق اذا كانت تبدو في نظر (برك) متعددة فإنه ينبغي علينا ان نأخذ بنظر الاعتبار ان في مقدمتها يأتي الحق في ممارسة

الأكراهات. ان حق كل انسان في الحفاظ على نفسه، وفي السعادة لا يتضمن الحق الفردي في المناقشة في الشؤون العامة، والمساهمة في الحكم، وانما يتضمن فقط الحق في الحكم الجيد. وهكذا فإن (برك) يبدو متمسكا بضرورة قيام حكم ((الارستقراطية الطبيعية)) التي تتميز بتسبعها بالانضباط الشخصي، والقيم الشديدة المقيدة. وربما على هذا الاساس كان قد مجد الاكراه على الزواج. والاكراه على التقدير، والاكراه في مجال الدين، هذه النماذج من الاكراهات التي كانت الثورة الفرنسية قد وقفت منها موقفا آخر. ويخلص (برك) الى ان يرى في الثورة عقابا من لدن الاله مقابل الخطيئة التي ارتكبتها الناس، ففي رسائله الاخيرة يسلم (برك) بأن انتصار هذه الثورة قد قرر من قبل العناية الالهية، وان الدولة لتي تمخضت عن هذه الثورة بأستطاعتها ان تستمر قائمة ((كشر لمئات السنين)). وبقدر ما كان متشائما فإن (برك) ذهب الى الاعتقاد بأن الإنسان ليس بأستطاعته ان يقف بوجه هذا التيار، كما ليس بأستطاعته ان يبدو حاسما ومقتدرا على بناء السد الذي يحول دون امتداده. فالامر متروك للعناية الالهية التي هي لوحدها تستطيع ان تقرر بهذا الخصوص.

القسم الرابع

الفكر السياسي في عصر الليبرالية المتوترة

شجعت عليه الاكتشافات التكنيكية والتقدم في مضممار النقل الذي تجاوز في ثلاثة اعوام ما تم في عشرين قرن، والتطور في الاعتمادات المالية والتجارة، والاستقرار المالي الذي لا مثيل له)) كل ذلك يمثل السمات الاساسية التي تميز بها هذا القرن. ولم يعد هنالك شك في ان ((الليبرالية وهي تحفز المبادرة الخاصة كانت قد طبعت لقرن كامل النشاط المنتج بأندفاع فعالة الى حد بعيد.)) لقد عبر (اندره ريبارد) عن التقدم الذي حققه الغرب في المضممار الاقتصادي خلال هذا القرن من خلال اشارته الى انكلترة. فقد اكد قائلاً: ((ان انكلترة سيدة البحار وذات الامبراطورية الكولونبالية المغلقة كانت قد جسدت النظام الاقتصادي المنتصر، لقد جسدت الرأسمالية)) المنتصرة. ويشير هذا المؤرخ الى ان مصرف انكلترة كان في هذه الفترة من اقوى المصارف في العالم، والشركات المساهمة كانت في كامل ازدهارها، تماماً كما هو الحال بالنسبة لمصارفها الخاصة. وبعد الانتصارات التي تم تحقيقها من قبل الآخرين والتي تم استغلالها لصالحها راحت انكلترة تكرر نفسها للأنصارات الاقتصادية، وعندها راحت رؤوس الاموال البريطانية

اما على المستوى الاجتماعي فيلاحظ ان التقدم الاقتصادي الذي تحقق في القرن التاسع عشر كان قد اقترن في نفس الوقت بتأكيد هيمنة الطبقة البرجوازية في جميع المجالات، وقد تم ذلك على حساب الطبقات الاخرى. لقد تم، في الواقع، على حساب الطبقة الارستقراطية. فقد لاحظنا من قبل ان الثورة الفرنسية كانت قد سحبت البساط من تحت قدميها بعد ان انتزعت منها ملكياتها العقارية. ولم تفلح عودة الملكية لاحقا في اعادة هذه الملكيات العقارية لأصحابها لتستعيد هذه الطبقة نفوذها. هذا من جهة، ومن جهة اخرى فإن تصاعد القيمة الفعلية لرأس المال كان قد قلل من قيمة الملكيات العقارية، مما اضعف ليس فقط من مركز الارستقراطية، وانما كذلك من مركز طبقة الملاكين العقاريين.

اما بالنسبة للطبقات الشعبية فالملاحظ، بصورة عامة، ان ((الثورة البرجوازية))، على حد تعبير (اندره بيتر) ((على الرغم من انها بدأت بأستغلال واذلال العمال فأنها في النتيجة اسهمت بشكل ملحوظ في رفع المستوى العام للحياة، ففي فرنسا، على الرغم من ان التقدم كان اقل سرعة مما كان عليه في دول اخرى،

زاد استهلاك الفرد من المواد الاساسية في قرن واحد ثلاثة اضعاف.)) والحقيقة ان ما ذهب اليه (اندره بيتر) يصدق بالنسبة للطبقات الفلاحية بوجه خاص. اما بالنسبة للحرفيين والعمال فالأمر لم يكن كذلك.

ان الاطروحة الليبرالية التي تمسكت بها البرجوازية كانت تذهب الى ان ترى في العامل مجرد مآكنه. وهذا ما يؤكده ما ذهب اليه (موليناري Molinari) في كتابه ((محاضرات في الاقتصاد السياسي)) الذي صدر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث قال: ((من وجهة نظر اقتصادية ينبغي ان يعتبر العمال مآكنات حقيقية. انهم مآكنات تقدم كمية معينة من قوى الانتاج وتقتضي بالمقابل بعض المصاريف الخاصة بالصيانة كيما تستطيع ان تعمل بشكل نظامي ومستمر.))

وعن هذه الاطروحة الليبرالية التي تمسكت بها البرجوازية انبثقت المشكلة الاجتماعية. وقد كانت هذه متعددة الابعاد. فهي ازمة مادية، وقد رسمت كتابات القرن التاسع عشر، وبشكل خاص تقرير الدكتور (فيلرمة Villermé) صورة بشعة للأستغلال الذي كان يخضع له العمال وهم يعملون في ظل شروط شنيعة، واجور زهيدة، وظروف صحية في غاية الرداءة. ولم تتغير الحال الا بشكل جزئي مع صدور قانون (١٨٤١) في فرنسا الذي يمنع استخدام الاطفال الذين تقل اعمارهم عن ثماني سنوات في المعامل التي يعمل فيها اكثر من عشرين اجيرا، ومع صدور قانون (١٨٩١) الذي

يمنع عمل النساء الليلي في المعامل. وكما يؤكد (اندره بيتر) فإن الوضع في انكلترا كان أكثر بشاعة عما كان عليه في فرنسا. وهي كانت كذلك ازمة اخلاقية، فالعامل كان معزولا ومستبعدا وغريبا على كل شيء. فقد كان مفصولا عن صاحب المشروع عن طريق رأس المال النقدي، ومفصولا عن مهنته عن طريق رأس المال التكنيكي.

وهي كانت في الاخير ازمة سياسية، ذلك لأن نفس الليبرالية التي كانت تطالب بحرية كل الآراء وتكريس الاقتراع العام وسلطة العدد كانت قد اقامت سلطة المال. فقد توخت ان تضع مكان الناس الذين يقومون بالأختيار بناخبين يختارون آراءهم وبالتالي حكمهم، كما يختار المستهلكون المنتجات في السوق. وبينما يتعلق الامر في حالة الاقتراع العام بناخبين متساوين، فإنه كان يتعلق في حالة السوق بأقتراع محدود، بأقتراع يختص به من يتمتع بقدرة مالية محددة Censitaire، أي يختص به فقط المستهلكون المزودون بوسائل مالية، والذين هم متوفرون بقدر ما تبدو هذه الوسائل المالية متوفرة. وبذلك سوف تنتزع من العمال كل فرضه في ممارسة دورهم السياسي.

او على المستوى السياسي كذلك نلاحظ مع (اندره ديميشيل (Andre de Michel) و (بيير لالوميير (Pierre Lalumiere) في كتابهما ((الانظمة البرلمانية الاوربية)) ان القرن التاسع عشر تميز، في البدء، بتفاوت حاد ما بين الارستقراطية التي كانت لا

تزال تتمتع بنوع من النفوذ الاجتماعي لاسيما في الريف، والبرجوازية التي حظيت نتيجة التطور الاقتصادي بالاستقلال الذاتي. ولكن لابد من الاشارة الى ان كلا الطبقتين كانتا هما المستفيدتان من ضيق حق الاقتراع. فالأقترع كان قائما على اساس من الممكنة المالية، والممكنة المالية التي كانت تطلب كانت عالية، مما جعل البرجوازية والارستقراطية الطبقتان الوحيدتان اللتان تملكان حق الترشيح والانتخاب.

وهذا التفاوت ما بين الارستقراطية والبرجوازية وجد على مستوى البرلمانات، حيث ظهر في كل برلمان حزبان سياسيان. ففي كل البلدان الاوربية التي عرفت البرلمانية المقيدة يلاحظ التعارض ما بين الاحرار والمحافظين الذي يعبر عن تعارض طبقي. ففي انكلترا كان البرلمان موزعا ما بين (التوري) و (الويك)، وفي فرنسا كان موزعا ما بين (شرعيين) و (اورليانيين).

مع ذلك لابد من الاشارة الى ان السيادة الوطنية في هذه الفترة من القرن التاسع عشر حلت محل سيادة الحق المقدس. فالملك لم يعد يحكم بفضل الله، وانما بموجب ارادة الشعب.

ان الفترات اللاحقة من هذا القرن ستقترن ببعض التطورات على المستوى السياسي. فحق الاقتراع، على الرغم من بقاءه محددا، فقد توسع قليلا. ففي انكلترا توسع هذا الحق بموجب اصلاحات عام (١٨٣٢) و (١٨٦٧) و (١٨٨٤) لينتهي في الاخير الى الاخذ بالاقتراع العام الذي سمح للطبقات العمالية والفلاحية المساهمة في

الحياة السياسية. وقد صاحب هذا التوسع توسع في الحريات، فقد أقر حق الاجتماع وحرية الصحافة، بالإضافة الى حقوق أخرى. ومع هذا التوسع بهتت أهمية مجالس الشيوخ التي كانت تضم في العادة الارستقراطية، وكان ذلك لصالح مجالس النواب التي كانت البرجوازية تميل الى الهيمنة عليها.

اما على المستوى الثقافي فقد اشار (برتراند رسل) الى ان القرن التاسع عشر تميز بتعقد الحياة الفكرية بالقياس الى القرون السابقة عليه، اذ اتسعت مجالاتها لتضم اليها امريكا وروسيا، بعد ان كان اسهامهما فيها معدوما تقريبا من قبل. كما اتسعت مياديينها، اذ اصبحت اوربا اشد وعيا من قبل بالفلسفات الهندية قديمة وحديثة. وحقق العلم الذي كان مصدرا لكل جديد منذ القرن السابع عشر انتصارات جديدة، وبخاصة في البيولوجية والجيولوجية والكيمياء العضوية، وغير انتاج الآلة البناء الاجتماعي تغييرا عميقا، واعطى الناس تصورا جديدا لقدراتهم من حيث علاقتهم بالبيئة المادية. وجرت ثورة عميقة فلسفية وسياسية معا ضد الانساق التقليدية للفكر في السياسة والاقتصاد، افضت الى هجمات على كثير من المعتقدات والنظم التي كانت تعتبر، حتى ذلك الحين، غير ممكن الهجوم عليها، فكان لهذه الثورة صورتان مختلفتان غاية الاختلاف، احدهما رومانسية والاخرى عقلانية. وتمضي الثورة الرومانسية من (بايرون) و (شوبنهاور) الى (سوريل). وتبدأ الثورة العقلانية من فلاسفة الثورة الفرنسية شاقة طريقها، بدرجة اخف، نحو

الراديكاليين الفلاسفة في انكلترة، ثم تكتسب شكلا اعمق لدى (ماركس).

هذه الخصائص التي اتينا على متابعتها ستردمغ القرن التاسع عشر بطابعها. ولكن ينبغي ان نتذكر انها اذ تقوم بذلك فأنها تتجاوب في الحقيقة مع الواقع الفعلي لهذا القرن، اي انها تتجاوب معه في واقعه الليبرالي، الذي هو الثمرة الطبيعية للهيمنة الاقتصادية والسياسية للبرجوازية.

ولكن لابد من الاشارة الى ان الواقع الليبرالي في القرن التاسع عشر تميز بالتوتر. اننا نتفق مع (شارل مورازة Charles Moraze) في كتابه ((فرنسا البرجوازية)) ان البرجوازية اعتمدت مقياسا أساسيا هو ضمان نوع من التوازن الضروري داخل المجتمع. ((لقد حاول عبثا حزب الحركة ان يجبر وراءه العدد الكبير من البرجوازية. ان هذا الحزب الذي تمخضت عنه الاصلاحات الجديدة تم التنكر له من قبل الجميع، ليترك المجال لحزب النظام. كانت البرجوازية الكبيرة مكتفية بذلك. وقد صرح (كيزو) في (١٣) ايلول عام (١٨٣٠) قائلا: ((ان فرنسا تحتاج الى التحسن والتقدم، ولكن التحسن الهاديء، والتقدم النظامي، وهي اذ تبدو راضية من النظام الذي بلغته، فأنها تتطلع، بوجه خاص، الى تقويته))، وليطمئن اصدقاء التقدم والحضارة والحرية انه سوف لن يتم اطلاق راحتهم. ذلك هو المبدأ الذي كان سائدا)).

ان هذا بلاشك ما كانت تتمناه البرجوازية، ولكن القرن التاسع

عشر، بسبب واقعه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي، كان قد سار في اتجاه آخر. فقد تميز بالاضطرابات. وقد لاحظنا من قبل، ونحن نتابع مثل تاريخ فرنسا، ان هذا البلد عرف العديد من الثورات. ان هذه الاضطرابات تنم عن تحفز القوى الاجتماعية الاخرى غير البرجوازية، وتطلعها لتحسين ظروفها المادية، مما جعل من الواقع الليبرالي، على الرغم من استمراره في الوجود، وعلى الرغم من هيمنته متسما بالتوتر.

ان توتر الواقع الليبرالي يعبر عنه احتضانه لأفكار لاتنسجم مع جوهره الحقيقي، لا بل تتعارض متمما مع جوهره الحقيقي. فأذا كان الواقع الليبرالي يقوم بدلالة اعتماد الفرد كوحدة اساسية، واعتبار نشاطه الخاص هو النشاط الحاسم، فأن القرن التاسع عشر كان قد شهد افكارا لاتسير في هذا الاتجاه. فقد شهد افكارا تعتمد المجتمع لا الفرد كوحدة اساسية، وتعتبر النشاط العام، لا النشاط الخاص، هو النشاط الحاسم.

كما ان توتر الواقع الليبرالي يعبر عن حالة الصراع ما بين افكاره الخاصة به وهذه الافكار الجديدة. وكان الصراع يبلغ درجة حادة مع تصاعد الصراع الاجتماعي.

ان هذا ما يتميز به القرن التاسع عشر بالقياس الى القرن السابق عليه، اي القرن الثامن عشر. ان الواقع الليبرالي طيلة القرن الثامن عشر لم يتميز بالتوتر. فهو لم يحتضن افكارا لاتنسجم مع جوهره الحقيقي. فبسبب من عدم هيمنة الطبقة البرجوازية في القرن الثامن

عشر، فأنها كانت قد كيفت نفسها لتقبل الكثير من الأفكار السائدة. وهكذا نراها، مثلاً، تقبل، عن طريق مفكرها، ((الاستبداد المتنور)) باعتباره منسجماً مع جوهر الواقع الليبرالي. وقد شهدنا في نهاية القرن الثامن عشر بعض المفكرين وهم يتبنون أفكاراً تبدو لأول وهلة غير متناسبة مع جوهر الواقع الليبرالي. هكذا هو الحال، مثلاً، بالنسبة لفكرة ((الدولة التجارية المغلقة)) التي اعتمدها (فيشته). ولكن ينبغي أن نتذكر ما قلناه من قبل أن هؤلاء المفكرين كانوا قد توخوا بأفكارهم هذه، بالدرجة الأساسية، حماية الفرد ونشاطه الخاص، وهي بهذا المعنى كانت متسجمة مع جوهر الواقع الليبرالي.

غير أن الأمر سوف يتغير مع القرن التاسع عشر، حيث بات متوتراً بسبب احتضانه لأفكار متعارضة ومتصارعة.

مع ذلك، فعلى الرغم من وجود التعارض في الأفكار، وعلى الرغم من الصراع بينها، فإن الهيمنة كتبت للأفكار الليبرالية. ولعل ذلك يرجع إلى هيمنة الطبقة البرجوازية التي كانت تعتمد هذه الأفكار الليبرالية. فالأفكار المهيمنة هي أفكار الطبقة المهيمنة.

في هذا القسم سنحاول أن نتابع الفكر السياسي الذي استتضنه العصر الليبرالي المتنور، أي سنحاول أن نتابعه في تنوعه البالغ، وفي تعارضه، وفي صراعه الذي عبر عن صفة التوتر التي اتسم بها.

= الفصل الأول = * هيكل والكلانية السياسية *

تعتبر الكلانية Totalitarisme عن جهد من اجل محو التمييز ما بين الفردي والعام، وذلك عن طريق ازالة هذا الواقع الوسيط ما بين العام والشخصي الذي هو المجتمع المدني. في الحقيقة ان المجتمع المدني هو الحيز الذي يتداخل فيه الخاص والعام باستمرار سواء عن طريق التسويات او عن طريق التوترات. ان تدهور هذا الواقع الوسيط يقود بالحثم الى خراب مقولتي الخاص والعام، سواء عن طريق تماهي الفرد والمجتمع، او عن طريق تماهي المجتمع والدولة.

وفي هذا الفصل سنحاول ان نتابع الكلانية بمعناها هذا لدى واحد من المفكرين، وهو (هيكل) كواحد من ابرز الممثلين لها. ولو ان ذلك لم يعدم وجود آخرين.

لم تتغير حياة (هيكل Hegel) (1770 - 1831) بأحداث بارزة ومتميزة. ففي شبابه كان ميالا للنزعة الصوفية. وربما يمكن القول بأن مؤلفاته الأخيرة جاءت بمثابة رد فعل لهذه النزعة بقدر ما نحت منحنى عقليا. وقد علم الفلسفة أولا كمتعلم خاص في (يينا)، وقد ذكر انه اتم كتابه ((ظاهريات الفكر)) هناك في اليوم السابق على معركة ((يينا)) (التي انتصر فيها نابليون على بروسيا

عام ١٨٠٦). كما علم ان فلسفة كمعلم خاص في (نورمبرك)،
 وكأستاذ في (ميدلبرك) (١٨١٦ - ١٨١٨) واخيرا في (برلين) من
 سنة (١٨١٨) حتى مماته. وكان في اخريات حياته يروسيا وطنيا
 مواليا للدولة، ولكن في شبابه كان يزوري بروسيا بسبب خضوعها
 لهيمنة الامراء الاقطاعيين، ويعجب (بنابليون) الى حد الابتهاج
 بالنصر الذي حققه على بروسيا في (بيننا).
 المبحث الاول : الدولة ووحدة كلية //

غالبا ما يتم التأكيد على الطابع العملي لفلسفة (هيكل) وترتبط
 على هذا نستطيع ان نقول ان فلسفته بصورة عامة ومبدأ الوحدة
 الكلية بصورة خاصة مكرسان، في الاصل لصالح الحياة الاجتماعية
 - السياسية. وربما على هذا الاساس تصح مقولة (ماركوز) القائلة:
 ((ان مذهب (هيكل) يرتبط ارتباطا ضروريا بفلسفة سياسية محددة
 المعالم، وبنظام اجتماعي - سياسي خاص))
 ويضيف (ماركوز) بهذا الخصوص قائلا: ((لقد اعاد (هيكل) في
 كتابه ((فلسفة الحق)) تطبيق كل التصورات الاساسية للفلسفة
 الحديثة على الواقع الاجتماعي الذي انبثقت هذه التصورات منه،
 واتخذت كلها، مرة اخرى، شكلها النعيني، واختفى طابعها
 التجريدي المينافيزيقي، وبرز مضمونها التاريخي الفعلي... وظهر
 الآن بوضوح ان مفهوم الذات (الانا) يرتبط ارتباطا باطنا بالانسان
 الاقتصادي المنعزل، وان مفهوم الحرية يرتبط بالملكية، ومفهوم

العقل بالافتقار الى الكلية العمومية الحقيقية في عالم المنافسة، واصبح القانون الطبيعي الآن قانونا للمجتمع القائم على التنافس... وليس كل هذا المضمون الاجتماعي نتاجا لتفسير متعسف، وتطبيق خارجي لهذه التصورات، بل هو الصورة النهائية التي يتكشف عليها معناها الاصلي. والواقع ان (فلسفة الحق)) في جذورها مادية النظرة، فالفيلسوف (هيكل) يكشف في فقره تلو الفقره عن البناء الادني الاقتصادي والاجتماعي لتصوراته الفلسفية. صحيح انه يستمد كل الحقائق الاجتماعية والاقتصادية من الفكرة، غير انه يفهم الفكرة من خلال هذه التصورات ويجعلها تحمل طابعها في كل لحظاتها.))

ان الكلي قد وجد بوصفه رد فعل فلسفي على ذلك الواقع التاريخي الذي ساد لعصور طويلة والذي يدعوه (هيكل) ((بالمجتمع المدني))، و (هيكل) في رسمه للصورة الحقيقية للمجتمع المدني كان قد اعتمد على كتابات الاقتصاديين الانكليز لاسيما (جيمس ستيوارت James Steuart) و (آدم سميث Adam Smith). والذي يتميز به المجتمع المدني هو عيونة الشقاق بين الافراد والجماعات المتعارضة. ان هذا الواقع التاريخي يتميز بمثل هذه الصفة لأن المصالح الفردية هي وحدها السائدة في المجتمع، على حين ان المصالح العام لم يكن الا ((من وراء ظهر)) الفرد. وازداد التمسك بالكلي عندما ارتفعت في العصر الحديث شعارات الحرية العامة، وكان من الرأي السائد هو انه من

المستحيل تحقيق النظام الاجتماعي الصحيح الا عن طريق المعرفة التي يكتسبها افراد متحررون، والنشاط الذي يقومون به. وعلا صوت النداء القائل ان الناس جميعا احرار متساوون، ومع ذلك فإن هؤلاء الناس في سلوكهم وفقا لمعرفتهم، وفي استهدافهم لمصالحهم، قد خلقوا نظاما من التبعية والظلم والازمات المتكررة، وعانوا انفسهم من هذا النظام، ولم تؤد المنافسة العامة بين الافراد الاحرار اقتصاديا الى اقامة مجتمع عاقل يمكنه ان يضمن تحقيق واشباع حاجات الناس جميعا ورغباتهم، بل ان حياة الناس سلمت غنيمة لنظام اجتماعي تؤدي آلياته الى جعل الصلة الوحيدة بين الافراد هي صلة المشتري والبائع المتعزلين للسلع. ولقد كان هذا الافتقار العقلي الى الاتصال العاقل هو علة سعي الفلسفة الى وحدة العقل الشمولية.

ان (هيكل) كان قد شكك في قدرة العقل الفردي بالصيغة التي قدمتها فيه المثالية الذاتية الالمانية والتجريبية الانكليزية في بلوغ هذه النتيجة، وذلك بسبب خضوع الاولى للنزعة الفردية، وقصر الثانية المعرفة البشرية على معرفة ما هو معطى وعدم الرغبة في تجاوزها.

ان (هيكل) على العكس من ذلك، كان يرى ان العقل يظل مجرد مبدأ ذاتي لا سلطان له على البناء الموضوعي للواقع ما دامت الاشياء في ذاتها بمنأى عن قدرته. ومن اجل ان يؤكد العقل قدرته على الاشياء اقترح (هيكل) تجاوز هذا الواقع التاريخي

الذي يتسم بالشقاق بين الافراد والجماعات المتعارضة، وذلك عن طريق استعادة الوحدة الكلية المفقودة.

ان النتيجة التي رتبها (هيكل) على هذه الخلاصة، ومن اجل ان يؤكدها بشكل واضح هو تمسكه منذ عهد مبكر من حياته الفكرية بالموقف الذي يقضي بأن النظام القائم ينبغي ان يحل محله ((شمول حقيقي))، والشمول الحقيقي يعني لديه مجتمعا يتم فيه تكامل كل المصالح الخاصة والفردية في الكل، بحيث ان الكيان العضوي الاجتماعي الناجم يتفق مع الصالح العام (العمومية الاجتماعية)، كما يعني كلا تندمج فيه وتتكامل كل تصورات المعرفة المنعزلة المختلفة على نحو تستمد معه دلالتها مع علاقتها بالكل. ومن الواضح ان المعنى الثاني هو الوجه المقابل للأول. فكما ان فكرة التفكك في مجال المعرفة تعبر عن التفكك القائم في العلاقات الانسانية في المجتمع، فكذلك ينظر التكامل الفلسفي، بالشكل الذي رأيناه، تكاملا اجتماعيا وسياسيا، وشمول العقل وكنيته، التي يمثلها المطلق، هي المقابل الفلسفي للعمومية الاجتماعية التي تتواجد فيها كل المصالح الخاصة في الكل.

ويفسر (هيكل) انهيار الدولة الالمانية عن طريق التباين بين النظام الاقطاعي والنظام الجديد الذي اعقبه، اي المجتمع الفردي المنزعة. كما يفسر ظهور النظام الاجتماعي الاخير من خلال تطور الملكية الخاصة. فالنظام الاقطاعي بمعناه الصحيح قد ادمج المصالح الخاصة للمقاطعات المختلفة في وحدة مشتركة حقيقية، ولم تكن

حرية الجماعة او الفرد متعارضة اساسا مع حرية الكل. اما في العصر الحديث فإن ((الملكية الحصرية)) ((قد اسفرت عن عزل تام للحاجات الخاصة بعضها عن البعض.)) ان الناس يتحدثون عن شمول الملكية الخاصة، كما لو كانت مشتركة بين المجتمع كله، وبالتالي وحدة يندمج فيها الكل. غير ان هذا الشمول، كما يقول (هيكل) ليس الا وهما قانونيا مجردا. وحقيقة الامر ان الملكية الخاصة تظل ((شيئا منعزلا)) لاتربطه علاقة بالكل. فالوحدة الوحيدة التي يمكن تحقيقها بين اصحاب الملكية هي الوحدة المصطنعة لنظام قانوني يطبق على نحو شمولي. غير ان القوانين تقتصر على تثبيت وتعيين الاوضاع الفوضوية السائدة للملكية الخاصة، ومن ثم فهي تحيل الدولة والمجتمع الى مؤسسة توجد من اجل مصالح خاصة. ((لقد كان الامتلاك موجودا قبل القانون، وهو لم ينشأ من القانون، وقد جعل ما سبق تملكه تملكا خاصا، حقا قانونيا، وعلى ذلك فإن القانون الدستوري الالماني هو في مدناه الصحيح قانون خاص، والحقوق السياسية صورية لتتملك ولحقوق الملكية اضيفت عليها صفة شرعية. والدولة التي تصيح فيها المصالح الخاصة المتعارضة مهيمنة على هذا النحو في كل الميادين لا يصح ان تسمى مجتمعا مشتركا بالمعنى الصحيح.)) فضلا عن هذا يصرح (هيكل) بأن ((الصراع من اجل استغلال سلطة الدولة في الملكية الخاصة يؤدي الى تحلل الدولة ويجلب سلطتها الدمار.)) ومع ذلك فإن الدولة التي تستحوذ عليها

المصالح الخاصة ينبغي ان تتخذ على الاقل كل مظهر العمومية الاجتماعية لكي تخدم اوار الحرب العامة وتدافع بالمثل عن حقوق الملكية لدى افرادها جميعا. وهكذا تصبح العمومية الاجتماعية سلطة مستقلة وترفع فوق مستوى الافراد. ((ان كل فرد يريد ان يحميا بتقبل سلطة الدولة، آمنا على ما يملك، وتبدو سلطة الدولة في نظره شيئا غريبا يوجد خارجه.)) وهكذا فأنا (هيكل) في هذه الفترة قد سار في نقده لبناء المجتمع الحديث الى حد وصل الى الاستبصار بالطريقة التي تصبح بها الدولة كيانا مستقلا يعلو على الافراد. ولكن بالمقابل لا يملك الافراد ازاءه حرية القبول او عدم القبول ان (هيكل) في كتابه ((فلسفة الحق)) يرفض نظرية العقد الاجتماعي لأنه من الخطأ في نظره القول ان لدى الناس حرية الانفصال عن الدولة او عدم الانفصال، والاصح ان من الضروري على نحو مطلق ان يوجد كل شخص في دولة وان ((التقدم الهائل للدولة الحديثة بالقياس الى الدولة الاقطاعية يرجع الى ان الاولى غاية في ذاتها)) وليس في وسع شخص ان يتخذ بصددتها تدابير خاصة.))، فالدولة ((لها سلطة او قوة مطلقة))، وبيان عند الدولة ((ان يوجد الفرد او لا يوجد)).

ويذهب (بوبر Popper) في كتابه ((المجتمع المفتوح)) الى ان (هيكل) في مفاهيمه هذه بقرب جدا من المفاهيم التي كان قد طرحها من قبل (انلاطون). وربما على هذا الاساس ينكر (بوبر) على (هيكل) اي مظهر من مظاهر المبقرية في هذا المجال، ((اذ لا

يوجد أي شيء كان قد قيل من قبل (هيكل) لم يكن قد قاله غيره من قبل، وربما يكون قد قاله بشكل أفضل)). أما (اوگست كورنو August Cornu) فقد ذهب إلى الاعتقاد بأن (هيكل) كان قد استوحى مفاهيمه هذه، لاسيما ما يتعلق منها بالدولة من المثل الذي كانت قد قدمته الثورة الفرنسية التي كانت قد اوضحت له الدور المهيمن الذي من الممكن ان تلعبه الدولة في تحديد مصير الأمة. كما ان هذه المفاهيم تستجيب لنزعه المحافظة التي كانت تدفع به إلى الدفاع، من خلال الدولة، عن اداة الهيمنة الخاصة بالطبقة البرجوازية.

المبحث الثاني : طبيعة الدولة

ان (هيكل) يرسم صورة للتطور التاريخي. اما الاطار العام الذي يسير فيه هذا التطور فهو يمتد من العلاقة المباشرة بين الفرد المنعزل والموضوعات المعطاة لمرحلة تفترض تجمعها واعيا للأفراد الذين نظموا نشاطهم على مستوى واحد من تقسيم العمل. وهذه المرحلة تمثل الخطوة الاولى نحو الاشتراك في الحياة الاجتماعية. وتختلف اشكال المجتمع أو الارتباط باختلاف درجات التكامل التي يتم بلوغها فيها. وتكون وسيلة التكامل في البداية هي الأسرة، ثم النظم الاجتماعية للعمل والملكية والقانون، واخيرا الدولة.

ان (هيكل) يصف مختلف النظم والعلاقات الاجتماعية بأنها نسق

من القوى المتناقضة التي تنبثق من شكل العمل الاجتماعي. فشكل العمل هذا يحور المجهود الخاص للعامل، وهو المجهود الذي يقوم به لأشباع حاجاته الخاصة، الى ((عمل عام)) يؤدي الى انتاج سلع للسوق، ويطلق (هيكل) على هذا العمل الاخير اسم العمل ((المجرد والكمي))، ويذكر انه هو علة اللامساواة بين الناس وبين الثروات. وليس في وسع المجتمع ان يتغلب على التعارضات الناشئة عن هذه اللامساواة، ومن ثم فمن واجب ((نظام الحكم)) ان يركز جهوده على هذه المهمة. ويعرض (هيكل) هنا ثلاثة نظم مختلفة للحكم، يمثل كل منها تقدما بالنسبة الى الآخر في تحقيق هذه المهمة. وهذه النظم ترتبط ارتباطا وثيقا بينا بالمجتمع الذي يحكمه.

ان النظام الاول للحكم سيمتيز بأنه هو ذاته من هذا النوع الفوضوي، فما يحكم ليس الا ((المجموع الاعمى اللاواعي للحاجات وطرق اشباعها)).

ان المجتمع لابد ان يسيطر على ((مصيره اللاواعي الاعمى)). غير ان هذه السيطرة تظل ناقصة ما دامت الفوضى العامة في المصالح السائدة.

وتقوم المرحلة الثانية في الحكم التي يصفها (هيكل) بأنها ((نسق او نظام للعدالة))، بأيجاد توازن بين المتناقضات والعداوات القائمة، ولكنها لاتفعل ذلك الا من خلال علاقات الملكية السائدة بحيث انه ((لا تراعي العلاقة التي تربط بين

الشيء وبين حاجات اي فرد بعينه)). وفي ظل هذا النوع من نظام الحكم سوف لن يتحقق مبدأ الحرية. لأن الحكومة لاتستطيع ان تتخلص من المنازعات القائمة بين المصالح الخاصة. اما النظام الثالث للحكم فلا يذكر (هيكل) بصده شيء، ولكنه يفترض انه قائم على الانضباط شبه العسكري.

وهكذا فإن البحث عن الوحدة الاجتماعية الحقيقية ينتهي الى مجتمع يحكمه اشد انواع النظام صرامة، بقدر ما تبدو الدولة فيه، على حد تأكيد (هيبوليث) باعتبارها المبدأ الوحيد الذي يستطيع ضمان وحدته، بقدر ما تبدو على حد تعبير (بورجوا) ((لحظة كل خاضع للتفكير)).

والوحدة الحقيقية بين الفرد وبين الصالح العام التي تشبث بها (هيكل) بوصفها الهدف الوحيد للدولة، قد ادت الى دولة تسلطية بقدر ما لا يشترط فيها على حد تأكيد (بورجوا) ان تقوم على قناعة وموافقة الناس، اذ ان هؤلاء يكتفون فيها بالخضوع لها. وهذه الدولة تعمل على قمع العداوات المتزايدة في المجتمع ذي النزعة الفردية. والوصف الذي يقدمه (هيكل) للمراحل التي تتخذها أنظمة الحكم يعكس التطور من نظام ليبرالي الى نظام تسلطي. وهو وصف ينطوي على نقد ضمني للمجتمع الليبرالي، اذ ان مؤدي تحليل (هيكل) هو ان المجتمع الليبرالي تتولد عنه بالضرورة دولة تسلطية طالما انها ستبدو بأعتباره ((قوة وقوة عسكرية)).

وفي مثل هذه الدولة يكون الطغيان شرطا ضروريا ولو مؤقتا. فالطغيان هو الذي ينقذ الدولة. ((ان هذه القوة الطاغية ضرورية وعادلة من حيث انها تكون الدولة بوصفها ذلك الفرد الواقعي فعلا، وتصونها)). ((ان الدولة التي تعرف ذاتها يجب ان تكون لديها الشجاعة على الطغيان عند الضرورة وعندما يكون وجود الكل مهددا)). و (ميكل) يؤكد تطويع الشر في مستوى الدولة. فما يبدو شرا في الحياة الخاصة لا يعود كذلك عندما يدور حول صيانة الدولة وحفظها و (مكيافيلي) مبرر من هذه الناحية. فالطغيان اذن ضروري في التاريخ، ولكنه ليس سوى برهة. ان دوره هو ان يحقق ما في الضياعات لدى الارادات الخاصة، ضياعات تؤثر اعتبارا من الذات فتأبى الاندماج في الكل. فالطغيان تربية على الطاعة. ولكنه لا يفرض نفسه تعسفا. ان مبرره هو ضرورته التاريخية. فعندما تتحقق الارادة العامة يصبح الطغيان نافلا، ويكون مصير الطاغية الزوال. وعلى هذا النحو فإن (روبيبير) انقذ في برهة ما الدولة بالارهاب. ولكن قوة (روبيبير) تخلصت عنه عندما تخلصت عنه الضرورة.

ان (ميكل) يختبر النظام الاجتماعي القائم، وهو يذكر هنا ان طابع هذا النظام سلمي في اساسه، اذ ان نفس طبيعة البناء الاقتصادي تحول دون قيام مصالح مشترك حقيقي، ومهمة الدولة، او اي تنظيم سياسي سليم، هي ان يعمل ما عن شأن ان لا تؤدي التناقضات الكامنة في النظام الاقتصادي الى تحطيم النظام كله،

فلا بد للدولة ان تضطلع بمهمة كبح جماح العملية الاجتماعية الاقتصادية الفوضوية. وهي تستطيع ذلك لأنها تمثل في رأي (هيكل) العقل ذاته، على حد تعبير (دالبز Dalbez) في كتابه ((الفكر السياسي الالمانى))

وعلى هذا الاساس يهاجم (هيكل) نظرية ((القانون الطبيعي))، لأنها على حد تأكيده تبرر كل الاتجاهات الخطرة التي تهدف الى اخضاع الدولة للمصالح المتعارضة للمجتمع ذي النزعة الفردية. مثال ذلك ان نظرية ((العقد الاجتماعى)) لا تدرك ان الصالح العام يستحيل ان يستمد من ارادة افراد متنافسين ومتنازعين.

المبحث الثالث : شكل الحكم

ما هو شكل الحكم الذي تتخذه الدولة كيما تستطيع ان تضمن اعلى اشكال الوحدة بين الجزء والكل ؟
ان المعيار الذي تمسك به (هيكل) في تقييم اي شكل للحكم بالنسبة لأية دولة هو القدرة على تحقيق اندماج حقيقي للأفراد في الكل. لقد كتب (هيبوليث) بهذا الخصوص قائلاً: ((ان فكرة الكلية الجميلة هي النموذج للتصور الهيكلى عن الدولة، وهي التصور الذي يتعارض مع التصور النفعى او الفردي للدولة.))، وهذا ما اكده (اريك فيل Eric Weil) في كتابه ((هيكل والدولة.)) وغيره من المختصين. وتأسيساً على هذا فأنا (هيكل) يفضل شكل الحكم الذي يتحد فيه الفرد اتحاداً حراً واعياً مع الآخرين في

جماعة مشتركة تعمل بدورها على حفظ ماهيتها الحققة. وهو يجد في ((الملكية الوراثية)) تعبيراً صادقاً لمثل هذا الشكل من الحكم. فمفهوم الملك يمثل الكل وقد ارتفع فوق مستوى المصالح كلها، ولما كان ملكاً بالميلاد فإنه يحكم ((بالطبيعة))، ان جاز التعبير، غير متأثر بالعداوات الموجودة في المجتمع، ومن هنا فإنه اكثر ((النقط)) ثباتاً ودواماً في حركة الكل. وفي الملك يمكن ان تتركز الحرية القصوى، اذ انه خارج عالم الحرية الباطلة السلبية، وهو ((يرتفع فوق كل ما هو جزئي مشروط.)) على حد تعبيره. ان ((الآنا)) لدى كل شخص آخر يفسد بفعل النظام الاجتماعي الذي يشكله. اما الملك فهو وحده الذي لا يتأثر على هذا النحو، ومن ثم فهو قادر على ان يتخذ من (انه) الخالص مصدراً لكل افعاله ويقررها تبعاً له. انه يستطيع ان يلغى كل جزئية في ((التعين البسيط لذاته))

كيف نفسر تفضيل (هيكل) لشكل الحكم الملكي الوراثي؟ ان (بوبر) كان قد ذهب الى الاعتقاد بأن (هيكل) كان قد استوحى في تفضيله واقع الملكية البروسية المطلقة. اما (اريك فيل) فيرجع هذا التفضيل الى ان (هيكل) وجد في الملكية الوراثية الوريث الحقيقي لنظام (نابليون) الذي كان يكن له التقدير. غير ان (ويبر Wayer) في كتابه ((الفلسفة السياسية)) يرى ان تفضيله للملكية الوراثية هو النتيجة الطبيعية لمنطقه الجدلي. فقد استوحى (هيكل) جدل (ارسطو) في توالي الانظمة

السياسية. ان ((الاستبداد)) كأطروحة تستدعي وجود ((الديمقراطية)) كأطروحة مضادة، ومن الصراع ما بينهما تتولد الملكية الوراثية كأستنتاج تركيبى يحتوي على افضل ما في النظامين. ان هذا ما ذهب اليه كذلك (جورج سباين) غير ان (سيرو) في كتابه المعنون ((هيكل)) يرى ان تفضيل (هيكل) للملكية الوراثية يأتي كرد فعل لليوب التي يتسم بها شكل الحكم الجمهوري اذ ان هذا الاخير يضع الفرد في المقام الاول ويرتكز على خلط المجتمع المدني بالدولة.

ولا بد ان نضيف بأن تعلق (هيكل) بالملكية الوراثية هو مظهر من مظاهر تعلقه ((بالرجل العظيم)). بمعنى آخر ان الملك الوراثي يبدو في نظره صورة للرجل العظيم.

سبق ان بينا ان (هيكل) يوكل الى الدولة مهمة مركزية تتمثل بتجاوز فوضى الارادات الخاصة والمنازعات التي يتسم بها المجتمع المدني، وبذلك تبدو الدولة لديه بأعتبارها المرادف الطبيعي للملكية. وعند تساؤله عن اصل هذه الدولة نبذ (هيكل) نظرية العقد الاجتماعي على اساس من انها تفترض ان ((الارادة العامة)) تمارس تأثيرها على الافراد المنعزلين قبل دخولهم في الدولة. وفي مقابل نظرية العقد الاجتماعي يؤكد (هيكل) ان ((الارادة العامة)) لايمكن ان تظهر الا بعد عملية طويلة تبلغ قمتها في التسوية النهائية للعداوات الاجتماعية. فالأرادة العامة هي نتيجة الدولة وليس اصلها. اما اصل الدولة فيرجع الى ((قوة خارجية))

تقسر الافراد رغما عن ارادتهم. وعلى ذلك فأن ((الدولة بكليتها مبنية بفضل القوة المجيدة لرجال عظام.)) ان عمل الرجل العظيم يتلخص، بوجه خاص، بتحويل الشعب الى امة، وبالتالي الى دولة. ان عبقرية (نابليون) هي بالضبط انه عرف ان يجعل من الامة الفرنسية المنصهرة في بوتقة الثورة دولة، وربما الدولة الحديثة الاولى. وهذا سر اعجابه المفرد به. يضاف الى هذا ان (هيكلم) يؤكد على العلاقة بين الرجل العظيم والروح، فيشير الى ان الروح هي التي تتحرك في التاريخ، وان الروح هي التي تحقق ارادته. وان ابطال التاريخ هم الافراد الذين يعترفون بمقصد الروح ويتصرفون طبقا لها. وقد ذهب (كوجيف A.Kojeve) في كتابه ((مدخل لقراءة هيكلم)) الى ان (هيكلم) اذا كان قد اعجب بنابليون، فأن هذا الاعجاب يرجع الى انه وجد فيه ذلك البطل منقذ اسمى اعمال الروح، والقيم على صيرورة المعنى حتى في الهزيمة، بسبب الاثر الذي خلقه.

فضلا عن هذا، يلاحظ ان (هيكلم) يؤكد قائلا: ((ولكن ليس بالقوة المادية)) يضطلع الرجال العظام بدورهم الأنف الذكر. فقد كان في شخصية المؤسسين العظام للدولة شيء من تلك القوة التاريخية التي ترغم البشرية على السير في طريقها واحراز التقدم نتيجة ذلك، وهذه الشخصية تعبر عن المعرفة الارفع والاخلاق الاسمى للتاريخ، وتحمل في داخلها هذه المعرفة وتلك الاخلاق، حتى ولو لم تكن واعية بذلك، او حتى لو كانوا مدفوعين بدوافع

مختلفة كل الاختلاف. وهنا يأتي (هيكل) بفكرة، هي التي ستظهر فيما بعد تحت اسم ((روح العالم)) التي يجسدها الرجل العظيم.

إن الملك الوراثي، غير الملكية الوراثية، يمثل رجلاً عظيماً، بقدر ما يقوم بخلق الدولة وضمان استمراريتها. بهذا الشكل نستطيع أن نفهم حماس (هيكل) لشكل الحكم الملكي الوراثي. وحماسه هذا سوف يتجلى بأكثر وضوح من خلال رفضه لأشكال الحكم الأخرى لاسيما الديمقراطية.

سبق أن رأينا (هيكل) وهو يتمسك بالدولة التسلطية كعلاج لحالة فوضى المصالح والحقوق الفردية وهيمنة المنازعات التي يتسم بها المجتمع المدني. بكلمة أوضح إن (هيكل) شاء أن تكون الدولة التسلطية بديلاً عن الليبرالية التي يتميز بها المجتمع المدني. ففكرة (هيكل) عن الدولة تنبثق من فلسفة أوشك فيها الفهم الليبرالي للدولة والمجتمع على الانهيار. ولقد رأينا أن تحليل (هيكل) أدى إلى إنكاره أي انسجام ((طبيعي)) بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وبين المجتمع المدني والدولة. وهكذا هدمت لديه الفكرة الليبرالية عن الدولة. وكان طبيعياً جداً، وفي حدود هذا التصور أن يندفع (هيكل) باتجاه معارضة الديمقراطية التي تمثل الوجه السياسي للمجتمع المدني. وإن تحكمت في معارضته هذه، بالإضافة إلى هذا الاعتبار النظري، اعتبارات عملية لاسيما حماسه للدولة البروسية، على حد تأكيد (بوبر).

أن الديمقراطية في نظر (هيكل) تبدو متسمة بالمشالب. التي تجسدها الديمقراطية التي سادت دولة المدينة في العهد الاغريقي. ففي ظلها كانت الوحدة بين الارادة الفردية وبين الارادة العامة لاتزال عشوائية، وكان على الفرد ان يستسلم للأغلبية، التي كانت بدورها عارضة. وعلى ذلك فأن مثل هذه الديمقراطية لم يكن من الممكن ان تمثل الوحدة النهائية بين الفرد والكل. ان ((الحرية الرائعة السعيدة عند اليونان لم تكن تدمج الافراد الا في وحدة ((مباشرة)) مبنية على الطبيعة والشعور، لأعلى التنظيم العقلي والاخلاقي الواعي للمجتمع، وكان على البشرية ان تتقدم نحو شكل اعلى للدولة، اعنى شكلا يتحد فيه الفرد اتحادا حرا واعيا مع الآخرين في جماعة مشتركة تعمل بدورها على حفظ ماهيته (الحقة.))

ثم يعود (هيكل) مشيرا مرة اخرى الى الديمقراطية التي سادت دولة المدينة في العهد الاغريقي، فيبين ان هذه الديمقراطية اذا ما وجدت فأن ذلك يرجع الى ان ((ذاتية الارادة)) لم تكن قد استيقظت بعد داخل الوحدة الطبيعية للدولة القديمة. فقد كانت القوانين توجد والمواطنون يطيعونها، ولكنهم كانوا ينظرون اليها على انها ((ضرورة طبيعية)). وقد ادى الطابع المتصل ((الطبيعي)) لهذه الدولة الى جعل ((الدستور الديمقراطي هو الدستور الوحيد الممكن هنا)). فقد كان المواطنون لا يزالون غير واعين بالمصالح الخاصة، وبالتالي بوجود عنصر مفسد. فعدم وجود

ذاتية واعية كان هو الشرط الذي جعل الديمقراطية تسير في طريقها دون ان يعترضها شيء. وكان من الممكن ان توكل مصلحة المجتمع الى ((ارادة المواطنين وتصميمهم))، لأن هؤلاء المواطنين لم تكن قد اصبحت لديهم بعد ارادة مستقلة تستطيع في اي وقت ان تنقلب على المجتمع. وقد عمم (هيكلم) هذه المسألة على كل شكل من اشكال الديمقراطية. فالديمقراطية الحقبة تعبر في رأيها عن مرحلة متقدمة في التطور الانساني، مرحلة اسبق من تلك التي يتحرر فيها الفرد، بل هي غير متمشية مع التحرر. وكان من الواضح ان تقديره مبني على اقتناع بأن تقدم المجتمع سيولد بالطبيعة صراعا بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، فلا يمكن ان يقوم المجتمع بتحرير الفرد دون ان يفصله عن الجماعة، ويضع رغبته في الحرية الذاتية مقابل مطلب الكل. ومعنى رأي (هيكلم) هذا هو ان السبب الذي اتاح لدولة المدينة اليونانية ان تكون ديمقراطية هو انها كانت تتألف من مواطنين لم يكونوا واعين بفرديتهم الاساسية. ففيلسوفنا كان يرى ان المجتمع المؤلف من افراد متحررين يتعارض مع التجانس الديمقراطي، ومن ثم بدا اي اعتراف بالحرية الفردية مؤديا الى هدم الديمقراطية القديمة.

وهكذا نرى ان (هيكلم) يذهب الى الاعتقاد بأن الديمقراطية لم تعد تملك اسباب وجودها مع نهوض المجتمع المدني الذي يتميز بهيمنة النزعة الفردية. فالديمقراطية اذن قد جرى تجاوزها، لأنها معرضة في العالم الحديث لأن لا تكون سوى انحلال كامل للدولة

في المصالح الخاصة.
ولا بد ان نضيف بأن موقف (هيكل) المعارض من الديمقراطية
يتحكم به موقفه السلبي تجاه الشعب الذي يمثل كما هو معروف
ركيزتها الاساسية.

ان (هيكل) يميز بين تحديده للشعب وموقفه منه. فهو يرى ان
الروح الواعي لذاته لا يتحقق على نحو كامل الا في حياة الشعب،
وفي هذه الحياة يكون العقل - الروح - حاضرا كجوهر كلي،
وكشيئية بسيطة وثابتة. ان هذه الشيئية تنتشر، كما ينتشر الضوء في
مجموعة من الماهيات المستقلة. ان وجودها لذاتها يجعلها داعية
لماهيتها الفردية، ولكنها تتجاوز هذه الفردية في الجوهر الكلي، او
الروح الكلي الذي يدرك كل فرد فيه يقينه بذاته، وبذات الآخرين.
وفي الشعوب الحرة يتحقق الروح بصورة فعلية وفعالة، ويصبح
حاضرا بصورة حية. بكلمة اخرى ان الفرد المحدد في ذاته لبس،
بالنسبة لفيلسوفنا سوى تجريد، وبذلك فأن الوحدة العضوية
الحقيقية، والكلي المشخص، هما الشعب. و (هيكل) يحل هذه
العضوية المشخصة لحياة الشعب كتعبير عن المطلق، على حد
تعبير (هيبوليث).

ان الشعب لا يتألف من مجموعة من الافراد - الذرات، ولكنه
كيان عضوي يكون الافراد فيه بمثابة اعضاء. وقد افترض (هيكل)
منذ مؤلفاته الاولى ثمة انسجام ازلي بين روح الشعب وروح
الافراد. فالفرد لا يستطيع ان يتحقق كماله الا بأنتمائه الى الشعب،

وهذا الانتماء هو الذي يكفل للفرد حريته واستقلاله. ان روح الشعب هو الذي يحقق التوافق بين واجب الوجود والوجود ذاته، انه حقيقة تاريخية تتجاوز الافراد، ولكنه يمنح لكل فرد حقيقته الذاتية والموضوعية. على حد تأكيد الدكتور (نازلي اسماعيل حسين) في كتابها ((الشعب والتاريخ - هيكل)).

ان (هيكل) نظر الى الشعب نظرة ايجابية بقدر ما يمثل كلية اخلاقية وتنظيما روحيا يتجاوز بشكل لا متناهي الفرد المعزول الذي لا يستطيع ان يحقق نفسه فعلا ضمن اطار فرديته.

ولكن (هيكل) نظر الى الشعب نظرة سلبية بقدر ما تعلق الامر بسيادته. ان سيادة الشعب، كتعبير، لاتبدو في نظره فقط مجردة من المعنى، وانما في نفس الوقت غير مجدية وربما خطيرة، لاسيما عندما يراد فهم تنظيم الدولة، وفهم المجالات التي يتمثل فيها النشاط السياسي. ان هذا ما اوضحه بجلاء (اريك فيل) في كتابه ((هيكل والدولة)). لقد كتب (هيكل) قائلا: ((يمكن الحديث عن سيادة شعبية بمعنى ان شعبا يشكل باتجاه الخارج وحدة مستقلة ودولة خاصة به. وبالامكان كذلك القول بخصوص السيادة الداخلية بأنها تكمن في الشعب، اذا ما تم الاكتفاء بالكلام عن الكل بصورة عامة، اي بمعنى ان السيادة تعود الى الدولة. ولكن السيادة الشعبية عندما تؤخذ من باب المقابلة مع سيادة الامير، فأنها ستبدو باعتبارها واحدة من الافكار المشوشة التي تقوم على اساس من التخييل الغض التي نملكها بخصوص الشعب. ان الشعب عندما ينظر اليه

بمعزل عن اميره وبمعزل عن تنظيم الكل الذي يرتبط به بالضرورة وبالحال، نقول، ان الشعب في مثل هذه الحالة سيبدو بأعتباره كتلة تفتقد للشكل المعين، ومثل هذه الكتلة سوف لن تكون دولة، وسوف لن تحظى بواحد من النحديدات التي لا ترد الا بالنسبة للكل المتمتع بشكل معين بذاته، لاسيما السيادة والحكومة والمحاكم والسلطات والحالات التمثيلية.))

ان هذا النص يعني على حد تأكيد (اريك فيل) ان الشعب لا يلعب اي دور في تكوين الدولة او في النشاط السياسي للدولة، ومثل هذا الموقف يعبر، في نظر (اريك فيل) عن نوع من الخشية من الحركات الثورية. وخصوصاً اذا ما تذكرنا ان (هيكل) كان قد دعا الى الاصلاح لغرض تجنب حدوث ثورة كاملة كالثورة الفرنسية، على حد تأكيد (هيوليث) و (بورجوا)، واذا ما تذكرنا كذلك انه ذهب الى الاعتقاد بأن تقوية البرلمان لابد ان يؤدي، بمضي الوقت، الى اطلاق القوة المرعبة للشعب، على حد تأكيد (ماركوز).

لقد كتب (هيكل) قائلاً: ((ان الشعب)) (هو ذلك الجزء من الدولة الذي لا يعرف ما يريد)) والذي تكون ((حركته وسلوكه فطريتين خاليتين من العقل، وعنيفتين وفضيعتين)). وربما ((على هذا الاساس كان (هيكل) يحرص على وجود قبضة قوية تحكم الكتل الجماهيرية)) على حد قول (ماركوز).

ولاشك ان مثل هذا الموقف الذي يقفه (هيكل) من

الشعب كاف لتفسير موقفه المعارض من الديمقراطية التي لا
تعني الا حكم الشعب.

والذي نخلص اليه هو ان (هيكل) بأعتماده في فلسفته على مبدأ
الكلية انتهى إلى تجميد الدولة بأعتماده على التي تمثل هذه
الكلية، ومنح الدولة الهيمنة الكاملة على الافراد كبديل لحالة
فوضى الارادات الفردية المنعزلة. ومثل هذه الدولة لم يكن
بالامكان ان تتطابق في شكل حكمها مع الديمقراطية، وانما تطابقت
فقط مع الملكية الوراثية.

الفصل الثاني الاشتراكية الرائدة

ان التقدم الرائع الذي حققه النظام الرأسمالي منذ القرن الثامن عشر، لم يخف، في الواقع، حالة البؤس الذي ترتبت عليه. ولم يكن مفكروا هذا القرن بغفلة عن هذه الحالة، ولكنهم بالمقابل كانوا على قناعة بأن الليبرالية تحمل في اعماقها القدرة على تجاوزها. فقد كانوا يرون انه من الممكن زيادة الانتاج وبالتالي تحسين الحالة المعاشية، وذلك اذا ما تمت زيادة في توظيف رؤوس الاموال. ولكن كل ذلك يخضع لشرط اساس هو ضمان الحرية الاقتصادية في اوسع مجالاتها. غير ان مثل هذه الخلاصة لم تتحقق من الناحية الفعلية، وبالتالي فأن حالة البؤس بقيت تشكل معضلة يضيق بها النظام الرأسمالي نفسه. ولعل ذلك هو الذي يفسر اتجاه الكثير من مفكري هذا القرن، وربما حتى مفكروا القرن السابق عليه، نحو اصدار الاحكام الاخلاقية بصدد المجتمع الذي يعيش في كنف هذا النظام. وقد ذهب البعض منهم الى ابعد من ذلك فأتجه نحو اتخاذ موقف معارض لهذا النظام.

ضمن السياق الاول يمكن ان نشير الى ((لا برويسير Ia Bruyer)) الذي هزء، بنوع من المرارة، من اصحاب الاموال فقال: ((هنالك ارواح قذرة، معجونة بالوحل والدنس، ومشبعة

بحب الربح والمنفعة، وهذه الارواح مؤهلة لشيء واحد هو شهوة الاقتناء التي لا يقابلها اي عطاء. ان مثل هؤلاء الناس لا يصلحون ان يكونوا لا آباء ولا اصدقاء ولا مواطنين ولا مسيحيين . انهم لا يصلحون ان يكونوا آدميين، انهم من فصيلة النقود))
ومثل هذا النقد الموجه الى روح الربح المحض من الممكن ان نجده كذلك لدى (مونتسكيو). فقد كتب قائلا: ((كل شيء ضائع اذا ما استطاعت المهنة التي يمارسها رجال المال الملتزمون للضرائب الحكومية ان تكون، عن طريق ما تقترن به من ثروات، مهنة شريفة. ان الاشتمزاز سيكون الطابع المميز لكل الحالات الاخرى، والشرف سيفقد كل اعتبار، والوسائل الهادئة والطبيعية للتمييز سوف تفقد مفعولها، والحكم سيثلم في مبادئه التي يقوم عليها.))

وضمن السياق الثاني يمكن ان نشير الى المثل الاعلى القائم على الشركة في الأموال الذي راح يتعالى على لسان العديد من المفكرين. فقد ذكر (بوسوه Bossuet) في مواعظه حول ((كرامة الفقراء في الكنيسة)) انه ((في الكنيسة القديمة كان كل شيء يوضع موضع المشاركة)) و كتب (باسكال) قائلا: ((هذا الكلب لي.. هذا ما قاله الاطفال الفقراء. وهذا محلي تحت الشمس. ان هذا لهو البداية في اغتصاب الارض.))

بقي ان نشير الى ان مثل هذه المواقف، في سياقها، تبقى عارضة، اذا لم تشكل نقدا نظاميا للنظام الرأسمالي. ان مثل هذا

النقد النظامي سوف لن يكتب له الظهور قبل القرن التاسع عشر. ففي هذا القرن ظهرت الافكار الاشتراكية التي تضمنت، في نفس الوقت الذي كشفت فيه عن عيوب النظام الرأسمالي، تخطيطا علميا لتغييره الى نظام آخر يقوم على اسس اقتصادية واجتماعية مختلفة. ولكن لا بد من الاشارة الى ان قيمة هذه الافكار الاشتراكية لا تبدو واحدة. فالبعض منها يبدو مشوبا بالسذاجة التي من شأنها ان تدفع نحو المغامرة، والبعض الآخر يبدو مغرقا بالمثالية. ولكن هذه الافكار على الرغم من خصائصها هذه تبقى تحتل مركز الريادة. وهي التي ستمهد السبيل لنمط آخر من الافكار الاشتراكية الأكثر رصانة.

وفي هذا الفصل سنحاول ان نتابع مجمل الافكار الاشتراكية التي تحتل مركز الريادة، وذلك ضمن اطار اعتبارها افكارا اشتراكية طوبائية.

المبحث الاول : الافكار الاشتراكية الطوبائية في فرنسا

يعتبر (سان سيمون) و (فورييه) في المقدمة من المفكرين الذين اخذوا بالافكار الاشتراكية الطوبائية.
(اولا) سان سيمون

ان (هنري كلودد سان سيمون Henri Claude de Sint Simon - (1760 - 1825) هو، في الحقيقة، الممثل الاول،

وربما الأكثر شهرة، للأفكار الاشتراكية الطوبائية. ولد في باريس من عائلة ارسطراطية، وجند نفسه الى جانب الثوار في حرب الاستقلال الامريكية، واشتهر بأعتباره من انصار المساواة طيلة فترة الثورة الفرنسية. وقد عبر عن افكاره الاشتراكية ابتداء من عام (١٨٠٢) وبعد عام (١٨١٥)، ليمر بأعتباره حقا رئيس المدرسة الاشتراكية الطوبائية.

و. (سان سيمون) يرى ان المعرفة الانسانية مرت بثلاث مراحل :
الشرك، والتأليه، والفيزياوية، ومؤسس الفيزياوية هو (ديكارت).
ان العقل الانساني كان قد اعتقد في البداية بوجود عدد كبير من الاسباب المستقلة، ومن ثم كان قد ادرك ان هذه الاسباب كانت انعكاسا لسبب واحد، وبهذا الشكل كان قد ارتقى الى مفهوم الأله الواحد. ثم ادرك بعد ذلك ان العلاقة بين هذا الأله والكون من المحال تلمسها، ولهذا السبب فانه كان قد توجه نحو البحث عن الوقائع، ليعتبر الواقعة الأكثر عمومية التي يكتشفها المرء هي السبب بالنسبة لكل الظواهر. ان فكرة العالم تجلت في قانون الجاذبية الشامل.

لقد توخى (سان سيمون) ان يبقى عند حدود التقليد الذي وضعه (نيوتن Newton) فدافع بحماس عن الفكرة القائلة ان كل الظواهر الطبيعية تخضع لقوانين، وان احداث التاريخ تشكل، هي الاخرى، سلسلة واحدة متجانسة، وان دراسة المسيرة التي تم اتباعها لحد الآن من قبل العقل الانساني بمقدورها ان تكشف عن

الخطوات النافعة التي بقي عليه ان يسيرها.
والذي يلاحظ هو ان (سان سيمون) يجعل من تطور العقل
الانساني القوة المحركة للتطور الاجتماعي. فهو يقول في كتابه
((الصناعة)) : ((ان مؤسسات شعب ما ماهي الا نتائج افكاره)).
انها لمهمة الفلاسفة ان يقوموا بأدراك منتظم التنظيم الاجتماعي
الافضل بالنسبة لعصر معين وان يدفعوا القادة والحكام الى تبنيه.
وتأسيسا على هذا ذهب (سان سيمون) الى الاعتقاد بأن نظام
العبودية استبدل تاريخيا بالنظام الاقطاعي بسبب من ان فلاسفة
العصور الوسطى كانوا قد ادركوا وخلقوا تنظيما اجتماعيا اكثر
كامالا مما ادرك وخلق الفلاسفة الاغريق والرومان. كما ذهب الى
الاعتقاد بأن تحطم النظام الاقطاعي واللاهوتي، على حد تعبيره، هو
النتيجة الطبيعية لتطور العلوم الفيزيائية والرياضية، بالاضافة الى
تطور الفن والاخلاق.

ولاشك ان نظريته الخاصة بالعصور الثلاث كانت قد قادت به
الى عدم تلمس اهمية العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية
في التطور التاريخي. مع ذلك لا بد من الاشارة الى ان (سان
سيمون) لم يغفل تماما اهمية هذه العوامل المادية. فقد اشار الى
ان ((السياسة هي علم الانتاج))، وهذه الاشارة تتضمن، بشكل من
الاشكال التأكيد على اهمية الاقتصاد بالنسبة للمؤسسات السياسية.
كما اوضح ان كل بنية اجتماعية تترك محلها لبنية جديدة عندما
تتوقف الاولى عن ان تكون متطابقة مع حاجات الانسان.

ضمن هذا الاطار سيصوغ (سان سيمون) افكاره الاشتراكية، بكلمة اوضح، على الرغم من تأكيده على بؤس الجماهير العاملة في ظل النظام الرأسمالي، وعلى الهدر الشنيع في القوة الذي يتسبب فيه التناقض الاجتماعي، وعلى الجهل، والطفيلية، وكل الشرور التي يتسبب فيها هذا النظام بحيث تجعل من المجتمع القائم ((العالم مقلوبا))، فأن (سان سيمون) يقدر عاليا التقدم الصناعي الذي ارتبط بظهور الرأسمالية. ولكنه يؤكد في نفس الوقت، في ضوء منطلقاته الفكرية الآنفة الذكر، ان الرأسمالية مؤقتة، كما كان الحال بالنسبة للأقطاع.

ان المجتمع بحاجة لأن يبنى، فمن المناسب، قبل كل شيء ان يعمل كل الناس، وان ينظروا الى انفسهم ((باعتبارهم عمالا مرتبطين بورشة))، وينبغي بالتالي ان يحل السلوك المخطط لكل الانتاج محل الفوضى القديمة. ان حلول التوجيه المخطط للإنتاج ينبغي ان يتحقق بفضل الاتحاد الوثيق ما بين العلم والصناعة. و (سان سيمون) كان يفكر بأن السلطة، في نظام صناعي. ستكون في ايدي العلماء ورؤساء المشاريع، في نفس الوقت الذي يتم فيه جر الحرفيين الى موضع القيادة.

ان الطبقة الصناعية هي التي ينبغي ان تلعب الدور الاول. ويقصد (سان سيمون) بالطبقة الصناعية كل المنتجين: المستثمرون الزراعيون، وارباب العمل، وعمال الصناعة، والمصرفيون، والمثقفون. والطبقة الصناعية هي التي يعود اليها الامر في تنظيم

المجتمع وتحقيق اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وذلك عن طريق ازالة النبلاء والطفيليين، وتطوير الانتاج والرفاه المادي والتعليم العام.

ويبدو ان (سان سيمون) سيذهب في افكاره الاشتراكية الى ابعد من ذلك لاسيما في كتابه ((المنسيحية الجديدة))، حيث سيدو بأعتبره الناطق بأسم طبقة الشغيلة، حيث سيعلم ان تحرر هذه الطبقة هو الهدف النهائي لكل جهوده. واعتبارا من عام (١٨٢٠) حتى مماته، منح (سان سيمون)، بشكل متواصل، انتباهه الى الفقراء وستكون كلمته الاخيرة ((كل المجتمع ينبغي ان يعمل من اجل اصلاح حال الطبقة الاكثر فقرا، سواء من الناحية الاخلاقية او المادية)).

و (سان سيمون) ذهب الى الاعتقاد بأنه في النظام الاشتراكي، ستحل محل ادارة الناس ادارة الاشياء. ان الاعمال السياسية لأولئك الذين يوجهون المجتمع الجديد تصبح، بكل بساطة، في كل حالة، النتيجة الطبيعية للبرهنة العلمية. وهكذا سوف لن تكون هنالك سلطة سياسية، ولا مشاكس يقتضى العقاب، طالما انه، في مجتمع يضع لنفسه الاصلاح الاجتماعي هدفا، يمارس السكان قوة كافية من اجل ان تضمن كل اقلية اجتماعية وجودها. ولاشك ان (سان سيمون) قصد بهذا ان المجتمع الاشتراكي كفيل بتحقيق الوحدة المعنوية والسياسية، وذلك بفعل الجهد المتميز للنخبة.

وبعد موت (سان سيمون) حاول اتباعه ان يستفيدوا من الغلاف

الاخلاقي والديني الذي قدم فيه (سان سيمون) افكاره، لاسيما في كتابه ((المسيحية الجديدة))، ليجعلوا من الاشتراكية التي اخذ بها نظرية دينية. وحاولوا تشكيل مدرسة خاصة بهم على غرار الكنيسة. ولكن هذه المحاولات كان نصيبها الفشل بعد سنوات قليلة من قيامها.

ثانياً) فورييه

يحتل (شارل فورييه Charles Fourier) (١٧٧٢ - ١٨٣٧) مكانا بارزا في الفكر الاشتراكي الطوباوي. ولعل ذلك هو الذي دعا البعض الى ان يطلق عليه اسم (باتريارك الاشتراكية)). ولد في مدينة (بيزانسون) في فرنسا من اسرة من التجار ذوي اليسار، لكنه اضاع ثروته عام (١٧٩٣) والحق بالجندية من عام (١٧٩٤) الى عام (١٧٩٦). ثم عمل مندوبا تجاريا متجولا، وموظفا في مخزن، او امين صندوق في (ليون) حتى عام (١٨١٥) ثم في (بيزانسون)، ثم في (باريس)، بدون ان يفارقه النفور من مهنة تقوم على ((فن شراء ما قيمته ستة فرنكات بثلاثة فرنكات، وبيع ما قيمته ثلاثة فرنكات بستة فرنكات))

ظهر كتابه الاول عام (١٨٠٨) وكان يحمل عنوان ((نظرية الحركات الاربعة والمصائر العامة)). والحركات الاربعة التي يشير اليها في هذا الكتاب هي الحركات المادية، والعضوية، والحيوانية، والاجتماعية. وكل هذه الحركات تخضع لنفس القانون العام

الخاص بالتناسق والجذب والتوافق. وقد ذهب (فورييه) الى ان مهمته الاساسية تتلخص في توسيع قانون الجذب ليشمل تطور المجتمع. ان (فورييه) يرى ان الحركة، في الطبيعة والمجتمع، ليست بسيطة، وانما معقدة وربما مضاعفة. انها تتم بمساعدة نوعين من التطور : التطور المتوافق، والتطور المدمر او المهدم، الذي يشكل مصدرا لأنعدام النظام والعيوب. فمثلا ان التطور المتوافق يتحقق داخل الكواكب، في حين ان التطور المدمر يتحقق داخل المذنبات. وبالنسبة للمجتمع فأن التطور المتوافق او المجتمعي يحكمه الجذب، والتطور المهدم او اللامجتمعي يحكمه الاكراه. وفي معركة الانفعالات في ظل نظام ((الحضارة))، اي في ظل النظام الرأسمالي، يفترض (فورييه) الانتهاء الى تركيب متوافق لهذه الانفعالات وذلك في ظل مجتمع المستقبل.

ان نقد المجتمع الرأسمالي يحتل مكانا متميزا في نظرية (فورييه). ان اي مفكر اشتراكي طوبائي لم يؤكد، كما اكد (فورييه) على الجوانب السلبية لهذا المجتمع. سواء تمثلت بالفوضى الصناعية. او الخداع والاضطهاد، او افقار الجمهور، او ((البؤس الذي يولد في حضارة الوفرة نفسها)) او ((الازمات الوفيرة)) التي هي بمثابة تجلى واضح للمرض الاجتماعي، وبمثابة برهان ساطع على ان النظام القائم يمثل ((العالم مقلوبا)) او يمثل ((ميكانيكية معكوسة)). لقد منح (فورييه) الكثير من انتباهه الى حقوق المرأة، وتحررها، بالاضافة الى العذاب الذي يتعرض له

الاطفال في ظل نظام ((الصناعة المزيقة)).
لقد رسم (فورييه)، على اساس من نظرية الجذب الانفعالي،
الصورة الخيالية لتنظيم العمل الجماعي في المجتمع الذي يتطلع
اليه. ان الحلقات الاجتماعية ينبغي ان تنظم بطريقة خاصة بحيث
ان ((الانفعالات الحسية)) الخمسة، او ((النوابض الحسية)) للنظام
الطبيعي (الذوق، اللمس، النظر، السمع، الشم)، و ((الانفعالات
العاطفية)) الاربعة، او ((النوابض العطفية)) (الصدقة، الحب،
النزعة العائلية او الابوية، الطموح)، يطلق لها العنان داخل النشاط
المنتج المتوافق، وذلك عن طريق وساطة، وفي ظل النشاط
التنظيمي ((لأنفعالات توزيعية)) ثلاثة، هي تلك التي تحكم كل
العملية والتي تتمثل في الحب المتجدد والمتغير الذي يدعى
بالفراسة او التناوب، والمنافسة، والحماس.

ان الانفعالات الاثنتي عشر التي حددت بهذا الشكل تكون جوهر
العالم، فينبغي ان يطلق لها العنان لتتطور بكل حرية. وان وحدة
الانتاج التي يسميها (فورييه) ((المشترك Phalanstere))
ينبغي ان تمثل السمفونية التي تتوافق فيها كل الانفعالات.

ان كل عضو من اعضاء ((المشترك))، وهو يسهم في العمل
طبقا لكفاءاته وميوله يتلقى الامكانية في اشباع انفعال الحب، اذ
يغير، كل ساعتين، شغله. اما انفعال المنافسة الذي يتميز بخاصية
سيئة في ظل نظام الحضارة، فإنه يستخدم في ظل النظام المجتمعي
في رفع كمية ونوع الانتاج الذي يستحصل من قبل المنسقين. وفي

الاخير فأن الاندفاع سوف يشجع ازدهار العمل، وبالتعاون مع
الانفعاليين الاولين سوف يطرد محفزات النوعية الرديئة التي تدفع
الى العمل الانسان في ظل نظام الحضارة.

ان (فورييه) كان قد وضع مشروعا مفصلا ((المشترك)) يضم
(١٨٠٠) شخصا. وليس هنا مجال متابعته. انما نكتفي بالقول بأن
(فورييه) كان مقتنعا بأنه بالامكان العبور الى النظام المجتمعي في
الحال. ان ما هو اساسي هو توفر الاموال. لذا فأنه من الضروري
اقامة شركة مساهمة. و (فورييه) يتوجه الى الناس الذين توجد
تحت تصرفهم رؤوس اموال كبيرة ويتمتعون بنفوذ اجتماعي قوي
او سياسي، لتحقيق هذا الغرض. ولسنوات عديدة بقي كل يوم
لساعات طويلة بانتظار مجيء المساهمين، ولكن انتظاره لهذا الوقت
الطويل كان عبثا.

وفي ((المشترك)) يعمل كل الناس، حتى الرأسماليون الكبار.
ان اولئك الذين يملكون حصصا كثيرة في رأس مال ((المشترك))
لا يبقون عاطلين. وكل الناس، بشكل من الاشكال هم رأسماليون،
مع ذلك فأن نوعا من التمايز الطبيعي يوجد داخل ((المشترك)).
ان دخل مشاريع ((المشترك)) (زراعة، صناعة، تجارة) يوزع في
جزء منه في شكل اجور، ويوزع في جزء آخر في شكل جوائز.
وذلك على اساس من المعرفة المهنية والذكاء، وفي جزء آخر في
شكل فائدة على رأس المال. ان توزيع الدخل ما بين العمل
ورأس المال والذكاء يجب ان يتم طبقا لنسبة محددة. مع ذلك لا بد

من الإشارة الى ان (فورييه) كان قد توقع انخفاضا عاما في
اهمية رأس المال داخل ((المشترك)).
ان اتباع (فورييه) كانوا كثيرين، لاسيما بين المثقفين وقد
اتى (اميل برهيه) على ذكر اسمائهم ونشاطاتهم الفكرية. وقد قام
هؤلاء بمحاولات بائسة من اجل وضع افكار معلم موضع التنفيذ،
فلم يوفقوا في مساعيهم. اذ لم تنجح في فرنسا الا محاولة واحدة
هي تلك التي قام بها (كودان) في مدينة (كيز) والتي لاتزال
قائمة الى يومنا هذا. وفي نهاية النصف الاول من القرن التاسع
عشر وجد ٢٠٠,٠٠٠ فوريوي في امريكا، كما حاول (كونسيدران)
بعد عام (١٨٤٩) ان يؤسس ((مشتركا)) في ولاية (تكساس).
هذه هي الملامح الاساسية للأفكار الاشتراكية الطوبائية في فرنسا.
المبحث الثاني : الافكار الاشتراكية الطوبائية في انكلترا.

لقد كان تطور الرأسمالية في انكلترا سريعا بالقياس الى الدول
الاوروبية الاخرى، ولعل ذلك كان سببا في ان تبلغ الافكار
الاشتراكية الطوبائية فيها ذروتها، وذلك من خلال وجهين اساسيين
هما : (وليم كودوين) و (روبرت اوين)
اولا) وليم كودوين

كان المذهب النفعي الذي هيمن على الفكر الاجتماعي في
انكلترا في القرن الثامن عشر قد انتهى الى التأكيد على ضرورة

تحقيق ((أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس.)) وقد كان المفكرون الليبراليون يرون أن مثل هذا الهدف من الممكن تحقيقه عن طريق إزالة التنظيمات الحكومية التي تضعها الدولة. ولكن أمام تصاعد الفقر، فإن الخلاصة التي توصل إليها هؤلاء المفكرون الليبراليون باتت موضع معارضة، لاسيما من قبل (وليم كودوين William Godwin) (1756 - 1836) الذي بدأ حياته قسا وانتهى إلى أن يكون ملحدا بتأثير الفلاسفة الفرنسيين.

أن الحماس الذي أثارته الوعود بالتقدم الاجتماعي التي كانت، كما يبدو، قد تضمنتها الثورة الفرنسية، كانت قد دفعت بمفكرنا (كودوين) إلى وضع كتابه الشهير ((مقالة حول العدالة السياسية وتأثيرها على الاخلاق والسعادة.)). وقد نشره عام (١٧٩٣).

أن هذا الكتاب المكرس في الأصل لمتابعة الفلسفة السياسية، يتضمن جزءا، هو الجزء الثامن، كان قد كرس لموضوع الملكية. وكانت لهذا الجزء أهمية خاصة من وجهة نظر تطور الافكار الاشتراكية الطوباوية.

أن (كودوين) ينطلق من مبدأ المنفعة، ولكنه يستخدمه بشكل خاص، بحيث أن الخلاصات التي ينتهي إليها تبدو متعارضة مع ما ذهب إليه الفكر الليبرالي، وذلك لأنه يجمع ما بين هذا المبدأ، مبدأ المنفعة، والفكرة القائلة أن المجتمع ينبغي أن يكون خاضعا لمبدأ التعقل.

وقد أكد مبينا أن كل فرد يسير وراء مصلحته الشخصية، ويبحث

عن الحد الاعلى من السرور، ولكن الناس من الناحية الاخرى مخلوقات عاقلة، وهم يفهمون جيدا ان مبدأ المنفعة ينبغي ان يطبق بطريقة ((غير متميزة))، اي ان كل واحد لا يستطيع ان يطالب بسرور، اذا كان بعمله هذا يحرم شخصا آخر من سرور اعظم. ان ((الرياضيات الاخلاقية)) التي يتحدث عنها النفعيون يجب ان تطبق على مستوى مجموع المجتمع. و (كودوين) يطرح في كتابه الآف الذكر المبدأ الذي من شأنه أن يدفع الى التحسس بالمناقشات المقبلة التي سيثيرها. وهذا المبدأ هو مبدأ ((الحد الاعلى من الاشباع)). فقد قال: ((كل انسان يملك الحق، بعد ان تكون الحيازة القاطعة قد توافرت، في هذا الحد الاعلى من الاشباع الذي يجلب له قدرا اكبر من المزايا والسرور مما لو كان ذلك قد تحقق بطريقة اخرى.)) ان التصرف بهذه الطريقة غير المتميزة يعني، في رأيه، التصرف طبقا لمقتضيات العدالة، وان العدالة هي المبدأ الوحيد الذي تقوم عليه الاخلاق.

وانطلاقا من هذا يجند (كودوين) نفسه لنقد حق الملكية، بالمفهوم الذي كان شائعا في زمانه. ان الملكية الوراثية لا يمكن ان تبرر مطلقا على اساس من مبدأ المنفعة. ان الشكل الوحيد للملكية الذي يبدو متمتعا، في نظر (كودوين) بالشرعية هو ملكية ((الاشياء التي ينبعث منها، بعد ان يكون استعمالها قد منح لي، مجموع اكبر من المزايا والمسرات، مما لو كانت هذه الاشياء قد تملكتمت بشكل آخر.)) ان الملكية لا تبدو شرعية الا اذا كانت الاشياء قد

توزعت بنسبة حاجات كل فرد.
ان الليبراليين يرون في عدم المساواة في الثروات ظاهرة طبيعية سابقة في وجودها على تدخل الحكومة. ولكن (كودوين) يعلن، على العكس، ان الحق في الارث الذي كان قد صيغ من قبل الحكومات هو المسؤول عن حالة عدم المساواة. ((ان الملكية، في جميع الاشكال التي تتخذها كانت قد تثبتت بفضل التدخل المباشر الذي يضطلع به تنظيم معين.)) ومن اجل العودة الى النظام الطبيعي للأشياء يجب الغاء الملكية.

وقد اندفع (كودوين) في طريق نقد النتائج المترتبة على الملكية، لاسيما نظام الاجور. فقد اكد مبينا انه في ظل النظام الحالي الذي يعيش فيه العمال نلاحظ ان الاخيرين لا يتقاضون ابدا ما يفوق ما هو ضروري من اجل ادامة حياتهم. وعندما تتنامى الثروات في بلد من البلدان، فأن الاثرياء يحتكرون لأنفسهم كل الاضافات في الثروات. والذي يترتب على هذا هو ان العمال ليسوا في الحقيقة الا عبيدا. ((ان الروح الاقطاعية لاتزال حية، وهي تحيل الجمهور الاعظم من الانسانية الى عبيد وقطعان في خدمة عدد صغير.))

الخلاصة ان (كودوين) يطالب بمجتمع يستفيد فيه كل واحد من العمل المشترك، وذلك بنسبة حاجاته، وهو يطالب كذلك بمجتمع بلا حكومة. فقد كان يرى ان من غير الممكن عمل قوانين وتطبيقها والمعاقبة بموجبها، دونما خرق لأستقلال الفرد. يجب اذن

التفكير بدولة يجد فيها كل واحد فقط التحكيم الضروري عندما يكون هنالك تنازع ما بين المصالح الفردية، وعندما يكون مثل هذا التحكيم امرا لا بد منه. والمحكمون في ظل مثل هذه الدولة يتم اختيارهم من بين الافراد المواطنين انفسهم وبالموافقة العامة، وذلك طبقا للأستعدادات الخاصة لهؤلاء المحكمين.

ولكن كيف يتم الوصول الى تحقيق مثل هذه الاهداف؟ ان (كودوين) لا يرتضي الثورة العنيفة، كما انه يرفض كل شكل من اشكال الاكراه الذي يمارس على الافراد من اجل الحصول على المزيد من المساواة. ذلك لأنه كان يرى ان كل اكراه هو شكل من اشكال الشر الذي يتناقض مع مبدأ المنفعة. وعليه فأن كل ما يدعوا اليه (كودوين) هو تغيير الاخلاق تدريجيا. ان ذلك من شأنه ان يدفع بالاثرياء الى ان يتركوا بشكل ارادي ما يملكون من اموال زائدة.

ثانيا) روبرت أوين

لم يحاول (روبرت اوين Robert Owen) (١٧٧١ - ١٨٥٨) ان يضع نظرية اشتراكية عامة تخص التطور الاجتماعي. فقد كان اهتمامه بتعاقب الحضارات اقل من اهتمامه بتحسين ((خلق)) الفرد. وربما بهذا بقي مخلصا للتقليد النفعي الذي شاع في القرن الثامن عشر، والذي كان (كودوين)، كما رأينا، احد وجوهه. و (اوين) يؤكد كذلك تعلقه بمؤلف اكثر قدما، هو (جون بلرس

John Bellers) الذي كان في عام (١٦٩٦) قد قدم مشروع ((مجمعات صناعية)) مكرسة لأزالة البؤس، وفي نفس الوقت، لضمان التكوين الاخلاقي والذهني للعمال.

ان (اوين) يربط ما بين الاصلاح الاخلاقي وتحولات النظام الاقتصادي. وكتبه الاساسية المكرسة لهذا الموضوع بالدرجة الاساسية هي: ((نظرة جديدة حول المجتمع او مقالة حول مبدأ تكوين الخلق الانساني)) و ((العالم الاخلاقي الجديد)).

وتتميز اخلاق (اوين) بالعقلانية وحتى اللادينية وقد ذهب الى انكار حرية الارادة. ولكن، وعلى وجه الدقة، لأنه كان يرى ان الفرد هو نتاج الوسط الذي يعيش فيه، فإنه اكد على امكانية تحقيق تقدم واسع مما يلزم قيادة المجتمع نحو حالة من التجانس التام. فقد كتب قائلاً: ((يبدو للبداهة ان الطبيعة الانسانية قابلة لأن تحسن باتجاه مصلحة وسعادة الجميع، وذلك فقط عن طريق تبني الاجراءات القانونية والقضائية المحسوبة بشكل جيد من اجل ان تمنح افضل العادات، والعواطف العادلة والفعالة للجيل الجديد)).

لقد اخذ (اوين)، اذن، بسياسية فعالة لتحسين شروط حياة الانسان. وهذه السياسة قائمة على علم الاخلاق. ان المبدأ الاساس لهذا العلم سوف يتلخص في ان الناس لهم مصلحة في ان يتحدوا في العمل، ويتعاون بعضهم مع البعض الآخر. لقد كتب قائلاً: ((اذا ما كان هنالك مذهب مخالف للحقيقة، فهو المذهب الذي يرى ان المصلحة الفردية، بالشكل الذي تدرك فيه في الوقت

الحاضر، هي مبدأ أكثر فائدة من اجل تحسين النظام الاجتماعي لصالح الجميع، من مبدأ الاتحاد والتعاون المتبادل. وإذا ما اثبتت التجربة بأن الاتحاد وتشكيل الترتيبات الواسعة ما بين الناس يمتلكان قوة تهديمية تفوق بآلاف المرات قوة الافراد المعزولين الذين يشكلون تعددا من دون تجانس. الا يمكن ان يتمتع الاتحاد وتشكيل الترتيبات الواسعة بنفس الفعالية من اجل القيام بعملية الخلق والمحافظة.)). ان هذا ما كان يسعى اليه (اوين) بشكل عملي، ذلك لأنه كان رجل نشاط اكثر مما كان رجل نظرية.

في سن الخامسة والعشرين، اصبح (اوين) وبجهداته الخاصة واحدا من اكبر النساجين في انكلترة. وتزوج من بنت صاحب مشروع كبير في (نيولانارك New Lanark) وأدار مصنعا يضم اكثر من الفين عامل ومنذ ان امتلك السلطة داخل هذا المصنع بدأ العمل من اجل الاصلاح الاخلاقي. فنجح في القضاء على حالة السكر التي كانت شائعة بين العمال، ومن اجل تخليص العمال من استغلال التجار الصغار نظم بيع المواد الغذائية بسعر الجملة. كما عمل ضد السرقة داخل المصنع، وذلك عن طريق نوع من التوجيه الذهني. وفي الاخير نجح (اوين) في ان يحظى بثقة عماله عن طريق الابقاء على اجورهم اثناء توقف العمل لمدة اربعة اشهر وذلك عام ١٨٠٦ عندما منعت الولايات المتحدة تصدير القطن.

مع ذلك فأن المساهمين معه في هذا المصنع لم يقتنعوا بالفائدة التي تترتب على جهوده هذه. فتمت تصفية المشروع ليقوم

(اوين) بتأسيس شركة جديدة مكرسة لخلق مصنع نموذجي ((وذلك بقصد تكوين الخلق)). وفي نفس الوقت اسهم غي حملة من اجل توفير الضمانات اللازمة لعمل الاطفال.

واعتبارا من عام (١٨١٧) امتدت خطته لتشمل اعادة تنظيم مجموع المجتمع. لقد بات يتطلع الآن الى ازالة عدم التوازن الثابت ما بين الانتاج والاستهلاك الذي يخضع له عادة الاقتصاد الرأسمالي. ومن هنا اخذ يفكر بضرورة تغيير البنية الاقتصادية تغييرا جذريا، وتنظيم الانتاج التعاوني على اساس من الملكية المشتركة لوسائل الانتاج.

ان خطته، التي يفترض فيها ان تؤدي الى ازالة الملكية الخاصة، مصدر الانانية، قد قدرت فترة معينة من الزمن من اجل ان يحصل الافراد خلالها على العقلية الجماعية. ويتم البدء بتطبيق النظام على العمال المتعطلين، حيث يتم تجميعهم في قرى تعاونية تضم قرابة (١٢٠٠) فردا وتتم داخلها ممارسة الزراعة والعمل الصناعي في نفس الوقت.

ان اي واحد في انكلترا لم يوافق على منح (اوين) الوسائل اللازمة لوضع مشروعه موضع التطبيق، فيوافق على ان يؤسس في امريكا عام (١٨٢٤)* مستعمرة ضمت (٨٠٠) تعاونيا. ولكن بعد عودة المؤسس الى اوربا تعرضت المستعمرة للأقسامات والتفتت، ثم توارت عن الوجود. ان (اوين)، ازاء هذا الفشل، يقرر معالجة الامر بطريقة اخرى، فيتوجه الى عمال المعامل الرأسمالية، ويقترح

عليهم تأسيس تعاونيات للأستهلاك وذلك طبقا لصيغة خاصة. وإذا كانت هذه الحركة التعاونية قد حققت في البداية نجاحا كبيرا فأنها سرعان ما تصدعت، وذلك لأن التعاونيين لم يرقوا بخلقهم الى مستوى المبادئ التي وضعها (اوين) في التخلي عن مصالحهم الذاتية الآنية ولكن هذا الفشل هو الآخر لم يشنه عن العمل من اجل مشاريع اخرى وذلك ضمن اطار التصور التعاوني.

المبحث الثالث : الافكار الاشتراكية الطوبائية في المانية

ولدت الافكار الاشتراكية الطوبائية في المانية في فترة تكون النظام الرأسمالي الحديث فيها، وهي تقرب الى حد بعيد من الافكار الاشتراكية الطوبائية التي ظهرت في فرنسا، قبل نصف قرن من ظهورها في المانية. ولكن لابد من الاشارة الى ان الافكار الاشتراكية الطوبائية التي ظهرت في المانيا تتميز بالقياس الى الأفكار الاشتراكية التي ظهرت في فرنسا بطابع ايدولوجي واضح وعميق.

ان الافكار الاشتراكية الطوبائية في المانية ترتبط في تكوينها بتطور اليسار الهيكلي، الذي بعد ان عبر عن طريق الليبرالية عن تطلع البرجوازية الالمانية، واجه مهمة التحول، ولو في جزء منه، عن الليبرالية، والتوجه نحو الاشتراكية.

اولا) لودفيك فويرباخ

ان الافكار الاشتراكية الطوبائية في المانية ترتبط في اصولها بالنقد الديني الذي اعتمدته اليسار الهيكلي، واوحى به بوجه خاص (لودفيك فويرباخ Ludwig Feuerbach) (1804 - 1872) لاسيما في نظريته الخاصة بالاستلاب الديني. التي صاغها في كتابه ((جوهر المسيحية.)) ان (فويرباخ) استخلص من نقده الديني مذهبا اجتماعيا فقد اوضح ان العيب الاساس الذي يتميز به الدين هو انه يقود الانسان الى ان يجعل افضل ما فيه، وهو النوعيات الخاصة بالنوع الانساني، غريبة عليه، بقدر ما تصبح خارجية ومستلبة في قوة غيبية، وهذا من شأنه أن يجعل منه فردا ضعيف الشأن، انانيا، معزولا وعن الجماعة، وعن حياة النوع الانساني التي هي الوحيدة التي تتطابق مع طبيعته الحقيقية. ومن اجل ان يعاد الى الانسان جوهره الذي استلب بهذا الشكل، ويسمح له في ان يعيش حياة جماعية، ينبغي، على حد قول (فويرباخ) تبديد التصور الديني، واعادة ادراج النوعيات، التي استلبت في القوة الغيبية، في الانسان، وبعد ان يكون الانسان قد تجدد بهذا الشكل، واتحد بالجماعة، فإنه سيتخلص من الانانية مصدر عدم العدالة وعدم المساواة والبؤس. وسوف لن يتعلق بحب هذه القوة الغيبية، وانما بالاحرى سيجعل من حب الانسانية قانونا لحياته. ان هذا ما انتهى اليه في كتابه ((مبادئ فلسفة المستقبل))

ان هذه الفلسفة شكلت، في طابعها الايدولوجي، النقد الاول للنظام الرأسمالي، والمحاولة الاولى لأقامة مذهب اشتراكي على

اساس من هذا النقد.
ان العنصر الاساسي لهذه الفلسفة والذي يقضي بأن الاستلاب
الديني يشكل عقبة امام الحياة الجماعية، بسبب الانانية والفردانية
التي يولدها، هذا العنصر كان في الواقع شكلا ايدولوجيا ونقدا
اوليا لاستلاب قوة عمل الاجير في البضائع التي تنتج في النظام
الرأسمالي وللفردانية التي تولد عن اسلوب التملك القائم على
اساس من الملكية الخاصة. ان القضاء على الاستلاب، من اجل
اقامة حياة جماعية تتطابق مع الطبيعة الحقيقية للإنسان، كان قد
شكل بالنسبة للفيلسوف (فويرباخ) التأكيد الاول على ضرورة الغاء
المجتمع البرجوازي القائم على الفردانية والانانية، واستبداله
بمجتمع اشتراكي.

ثانيا) موسس هس

لقد كان على (موسس هس Moses Hess) (1812 -
١٨٧٥) ان يستوحي (فويرباخ) بالنظر لما كان يتمتع به هذا الاخير
من تأثير على المستوى الفكري. و (هس) كان عضوا في مجموعة
صغيرة تضم شبابا هيكلين، ولكنه سرعان ما تحول من الليبرالية
بأنتجاه الاشتراكية. وربما كان (هس) من الاوائل الذين انخرطوا
في هذا الطريق.

منذ عام (١٨٤١)، وتحت تأثير الاشتراكية الفرنسية، بين، في
الواقع، في كتاب له يحمل عنوان ((الحقبة الثلاثية الاوربية))

عجز الليبرالية عن حل القضية الاساسية، التي كانت تتمثل في نظره، بالقضية الاجتماعية. لقد فكر، وهو يضع التحرر الكامل للإنسانية كمهمة يختص بها عصره، بأن ذلك سوف يتحقق ليس عن طريق الاصلاح الديني او الاصلاح السياسي اللذين لا يستطيعان ان يشكلا الا مرحلتين، وانما عن طريق الثورة الاجتماعية، عن طريق التحول الجذري للمجتمع. وقد بين، بعد ان رفض الفلسفة التأملية التي بقي اليسار الهيكلي متعلقا بها، بأن هذه الثورة سوف لن تكون من عمل النقد البسيط للواقع الذي يتميز بعدم قدرته على تغييره وانما من عمل النشاط الفعال.

ان المفهوم الاشتراكي الذي انتهى اليه (هس) في نقده للمجتمع بقي مع ذلك غامضا. وحاله حال جميع الاشتراكيين الطوبائيين طرح (هس)، كشرط اساس، مسألة تحقيق الاشتراكية، ولكن دون ان يستطيع ان يتبين العلاقة بين الاشتراكية والقوى الاجتماعية التي كان يتمخض عنها المجتمع.

بعد ذلك، وهو يستوحي (فويرباخ) حدد (هس) مفهومه الخاص بالاشتراكية في مقالات اربعة كتبت في الفترة الواقعة ما بين (١٨٤٣ - ١٨٤٤). وهذه المقالات هي ((فلسفة النشاط) و ((الاشتراكية والشيوعية)) و ((الحرية في وحدتها و كليتها)) و ((جوهر النقود)). وفي هذه المقالات كان (هس) قد توصل الى استنتاج تركيبي لفلسفة (فويرباخ) والاشتراكية عن طريق تطبيق فكرة الاستلاب في نقد النظام الرأسمالي.

وفي المقالة الاخيرة بوجه خاص اوضح (هس) ان ظاهرة الاستلاب التي درست من قبل (فويرباخ) في الميدان الديني، وكشف عن انها تشكل مصدر كل الشرور التي تعاني منها الانسانية، هذه الظاهرة تجد اساسها في الواقع الاقتصادي والاجتماعي، وهي لم تكن الا التعبير الايدولوجي للأستلاب الفعلي للجوهر الانساني الذي يحصل في المجتمع الرأسمالي.

في ظل هذا المجتمع القائم على اساس من الملكية الخاصة والبحث عن الربح سوف يكون القانون الاساس هو قانون المنافسة الذي، وهو يضع الافراد في حالة تعارض فيما بينهم، ويعزلهم عن الجماعة، ينتهي الى ان يولد ويعمم الانانية ويقود الى الاستغلال : فهو يلزم الضعفاء على خلق الثروات التي لاتعود اليهم والتي يستلب فيها وجودهم الخاص، في نفس الوقت الذي يستعبدون فيه. ان هذه الثروات تتخذ، في الواقع، في ظل هذا النظام، شكل النقود التي تصبح الاله الحقيقي للمجتمع، الذي يعبد الانسان فيه جوهره الذي اصبح غريبا عليه هو نفسه. ومن اجل ازالة هذا الاغتراب الذي يفسد الناس ويجعلهم عبيدا ينبغي الغاء الملكية الخاصة والتنافس واستبدال النظام الرأسمالي بالنظام الاشتراكي. الذي هو الوحيد الذي يسمح بأزالة الانانية واقامة علاقات اجتماعية بين الناس قائمة على اساس من الحب.

ان (هس)، بأعتبره الصيرورة الاجتماعية، التي يفصلها عن الواقع العيني، كما لو انها تمتلك سببها الحقيقي في التطور

الروحي والاخلاقي، وتحقق، قبل كل شيء في الوعي الانساني، يكون قد مال الى العودة بها الى تطور الوعي الفردي، واتجه، كما هو الحال بالنسبة لفئة اخرى من الشباب الهيكلي، نحو الفردانية والفوضوية. ففي مهاجمته، في الواقع، لكل ما من شأنه ان يشكل عقبة امام الاستقلال الذاتي للفرد، سواء تمثل هذا بالدين، بالملكية، بالدولة، يكون (هس) قد انضم، في جانب منه، الى (شتيرنر Stirner) الذي كان، بدفعه للفوضوية الى نهاياتها المتطرفة، قد انتهى الى تمجيد الفردانية المطلقة.

والذي نخلص اليه ونحن نتابع الافكار الاشتراكية للرواد الاوائل، هو انها تكشف عن ابعاد مختلفة ومنازع متنوعة، مما اكسبها، في مجموعها، نوعا من الغنى الفكري. ولاشك ان الافكار الاشتراكية اللاحقة، لاسيما الماركسية وما بعد الماركسية سوف تستفيد من هذا الغنى الفكري في الوصول الى منتظمات متناسقة ومتلاحمة. وهذا ما سنراه في الفصل القادم.

الفصل الثالث الماركسية والاشتراكية الاصلاحية

عندما يراد دراسة الماركسية، كواحد من التيارات الفكرية السياسية التي عرفها القرن التاسع عشر، وعندما يراد وضعها في مكانها من تاريخ الفكر السياسي. ينبغي ان يتم، في رأينا، تحاشي نظرتين خاطئتين. الاولى ان يتم النظر اليها كما لو انها وجدت خارج الطرق التقليدية التي توجد بموجبها الثقافة والحضارة. والثانية ان يتم النظر اليها بعيدا عن التركة الفكرية للثقافة والحضارة الاوربيتين.

ان الماركسية خضعت في وجودها، كما يخضع اي تيار فكري، لظروف موضوعية خاصة، تمثلت بالدرجة الاساسية بالتطور الذي عرفه المجتمع الرأسمالي وما صاحب ذلك من تغيير في واقع الطبقات الاجتماعية، وفي وعيها العام. وهي لم توجد مقطوعة عن التركة الفكرية للثقافة والحضارة الاوربيتين. ويكفي ان نشير، وهذا ما سنراه فيما بعد، انها استوحت في اساسها المادي النزعات المادية التي ظهرت في اوربا في القرن الثامن عشر، واستوحت في القرن التاسع عشر، وبشكل خاص مادية (فويرباخ). كما استوحت في اساسها الجدلي. النزعات الجدلية التي ظهرت في العهد الاغريقي، واستوحت في القرن التاسع عشر، وبشكل خاص جدل (هيكل).

ولكن، بالمقابل، من التعسف بمكان القول بأنها لم تحمل جديدا بالقياس الى ما اشتقته من هذه التركة الفكرية. ويكفي ان نشير هنا الى ان الماركسية طبعت ما اخذته بمعطيات جديدة لم تكن مألوفا من قبل ويأتي التناقض الطبقي في المقدمة منها. وهذه المعطيات الجديدة كفيفة في ان تكون سببا في التعرّيج عليها ومتابعتها ضمن دراستنا للفكر السياسي في هذا القرن.

يضاف الى هذا ان الماركسية، سواء شئنا ام ايّنا كانت قد لعبت لاسيما في هذا القرن دورا مشهودا في الحياة الاقتصادية والاجتماعية. لقد كتب الاقتصادي الفرنسي (اندره فيليب Andre Philip) في كتابه ((تاريخ الوقائع الاقتصادية والاجتماعية)) وهو يستعرض هذه الحقيقة، بقدر ما يتعلق الامر بفرنسا فيقول: ((في عام (١٨٧٩)، وفي مؤتمر (مرسيليا)، حيث سيظهر، لأول مرة الاتجاه الماركسي الذي لم يكن لحد هذا التاريخ معروفا في فرنسا. ومن الممكن القول ان مؤتمر (مرسيليا) الذي عقد عام (١٨٧٩) يسجل بداية الماركسية في فرنسا. ان (ماركس) كان قد سبق له ان رضع كتابه ((البيان الشيوعي)) في عام (١٨٤٨)، ولكن افكاره بأستثناء حلقة ضيقة صغيرة جدا، لم يكن لها اي صدى. ولكن هذه الافكار اعتبارا من عام (١٨٧٩) باتت تشكل عنصرا في الحياة الاقتصادية والاجتماعية للبلاد. بلاشك ان الماركسية تمثل واقعا سوسيولوجيا يختلف عن ماركسية (ماركس)، ولكن هذا الواقع السوسيولوجي يمارس تأثيرا على الحياة

(الاجتماعية لبلادنا.))

ان هذا الدور الذي لعبته الماركسية في هذا القرن كاف لأن يكون سبباً لمتابعته ضمن دراستنا للفكر السياسي في هذا القرن.

ولكن لابد من الاشارة الى ان الماركسية بمعطياتها الجديدة لم تستطع ان تضمن لنفسها الوحدة. فقد اخضعت هذه المعطيات الجديدة لتفسيرات مختلفة، سوف تمهد الطريق امام ظهور تيارات جديدة اخذ بها ((الاشتراكيون والاصلاحيون)). ليجدوا مكانهم الى جانب ((الماركسيين)) الذين بقوا محافظين على الماركسية في اصولها.

في هذا الفصل سنتابع، في مبحث، الفكر السياسي الذي جاء به الماركسية، وفي مبحث آخر سنتابع الفكر السياسي الذي اخذت به الاشتراكية الاصلحية.

المبحث الاول : الماركسية

يعتبر (ماركس) هو المنشئ الفعلي للماركسية. والتأكيد على هذه الحقيقة يبدو ضروريا من اجل تعيين مركز زميله (انكلز Engels) في نشوئها. ان هذا الاخير اسهم اسهاما كبيرا مع (ماركس) في ميدان العمل السياسي. ولكن اسهامه في ميدان العمل الفكري الذي ادى الى نشوء الماركسية كان ضئيلا، فهو لم يتجاوز تبسيط افكار (ماركس) ومتابعة تطبيقاتها المختلفة. ان هذا يصدق بشكل خاص بالنسبة لأفضل كتبه، الا وهو ((جدل

(الطبيعة))، كما اوضح ذلك بجلاء (جان بزل سارتر)
في هذا المبحث سنتابع حياة (ماركس) السياسية وحياته الثقافية
لدورها في نشوء فلسفته، بعدها سنتابع فلسفته هذه في مفاصلها
الرئيسية. ثم نخرج في الاخير على متابعة موقفه الفكري من الدولة.
اولا : حياة ماركس السياسية

ولد (كارل ماركس Karl Marx) (1818 - 1883) في
(ترفيس Treves) عن والد يعمل محاميا. ومدينة (ترفيس) كانت
قد منحت عام ١٨١٥ من قبل مؤتمر فينبا، بالاضافة الى (ريناني
Rhenani) الى ملك بروسيا. وكان يسود بروسيا، في ذلك الوقت
نظام مطلق ولاشك ان الادارة البروسية كانت قد سربت معها هذا
النظام الى المناطق التي الحقت ببروسيا.

بعد ان انتهى دراسته الثانوية في مسقط رأسه تابع دراسته في
جامعة (بون) اولا، ومن ثم في جامعة (برلين)، وذلك بقصد دراسة
القانون طبقا لرغبة والده. ولكن دراسة القانون لم تستهويه لوقت
طويل، فتركها ليدرس التاريخ والفلسفة، وانهى دراسته الجامعية
بكتابه لأطروحاته الجامعية المتعلقة بفلسفة الطبيعة لدى ديمقريطس
وابيقور.

وقد كان يتطلع للحصول على كرسي جامعي كأستاذ في
الفلسفة. مع ذلك على اثر نشر كراسي يمس الدين كان قد كتبه
بالتعاون مع صديق له كان قد سبق له ان شغل هذا المنصب هجر

هذا المشروع، في نفس الوقت الذي ابعده فيه صديقه عن منصبه. فأنصرف (ماركس) الى الصحافة، فلم يوفق في مسعاه هذا بالنظر للمضايقة التي تعرض لها من لدن الحكومة فقرر ترك المانية الى باريس وذلك عام (١٨٤٣). وقد كانت باريس في ذلك الوقت ملتقى الثوار من جميع ارجاء اوربا. وكان عدد الالمان فيها كثيرا، اذ كان يقرب من (٨٥٠٠٠) المانيا. وقد اسس هؤلاء جمعيات سرية ضمت عمالا ثوريين من بينها ((عصبة العادليين)) الذي سيكون عليها ان تنقل مركزها لاحقا الى لندن. وفي باريس مارس (ماركس) مهنته كصحافي. وكتب بشكل خاص في ((الحوليات الفرنسية - الالمانية)) التي اسسها مع صديق له، وتحلق حولها بشكل خاص المثقفون الالمان اللاجئون الى باريس بعد ثورة (١٨٣٠). وقد تعرف (ماركس) على كل الكتاب والمناضلين الاشتراكيين الفرنسيين. فقد تعرف على (برودون) وربطته به صداقة مثينة ولو لبعض الوقت. وفي باريس بدأت صداقته مع صديق العمر (انكلز) الذي كان في طريقه الى (مانشستر) حيث كان والداه يملكان هنالك معملا للنسيج. وفي هذه المدينة تعرف كذلك على الفوضوي الروسي (باكونين) الذي سيدخل معه لاحقا في نزاع حاد.

وعلى اثر مقالة عنيفة نشرت في احدى صحف المهاجرين الالمان طرد (ماركس) من باريس، بناء على طلب من الحكومة البروسية. فتوجه نحو (بروكسل) وكان ذلك عام (١٨٤٥). وفي

خريف نفس السنة قام مع (انكلز) بسفرة دراسية الى انكلترة. وهناك كان قد تعرف على الحركة العمالية الانكليزية وعلى صحفها. وفي عام (١٨٤٦) يؤسس في (بروكسل) وبالتعاون مع (انكلز) لجان المكاتب الشيوعية التي كانت تابعة لجمعية سرية هي ((عصبة العادلين)) التي كانت توجد في لندن، والتي كانت تضم عمالا المانا. وفي نفس العام كان قد قطع علاقته مع (برودون) الذي رفض ان يكون ممثلاً لهذه اللجان في فرنسا. ولا بد من الاشارة الى ان الحركة العمالية خلال هذه الفترة راحت تميل الى ان تصبح دولية. وفي المؤتمر الذي عقدته هذه العصبة في لندن عام ١٨٤٧، اصبحت، بناء على اقتراح من (انكلز) الذي كان يمثل العمال الالمان، ((عصبة الشيوعيين)). ان (ماركس) الذي لم يساهم في اعمال هذا المؤتمر كلف، بالاضافة الى (انكلز) بوضع النظام الخاص بهذه العصبة، بالاضافة الى بيان سوف ينشر لاحقاً، وعلى وجه الدقة في (٢٤) شباط من عام (١٨٤٨) بأسم ((البيان الشيوعي)).

ان رقابة الشرطة البروسية لم تفارق (ماركس) مما دفع به الى ان يتنازل عن الجنسية الالمانية على امل ان يكون بعيداً عن المضايقات. لكن ذلك لم يحل دون استبعاده من (بروكسل)، في اللحظة التي كانت فيها ثورة (١٨٤٨) في فرنسا قد انفجرت، وتشكلت حكومة مؤقتة ضمت العديد من اصدقائه الفرنسيين، فيتوجه من جديد الى باريس. ومن هناك يتوجه سرا الى المانية

التي كانت بعض المؤشرات الثورية قد تجلت فيها. وفي مدينة (كولوني Cologne) يؤسس صحيفة ويقيم علاقات مع عمال بلاده، ولكنه وقف بحزم ضد محاولة القيام بثورة هناك لأعتقاده بعدم نضوج الظروف المواتية، كما انه ذهب الى ابعد من ذلك فحل ((عصبة الشيوعيين)) التي كان مركزها قد نقل الى (كولوني) وان بقيت تنظيما سريا. وفي عام (١٨٤٩)، وعلى الرغم من موقفه هذا، كان قد طرد من المانية ليعود الى باريس حيث كانت الثورة الآتفة الذكر قد فشلت. وبناء على امر من الشرطة يترك باريس الى احد الاقاليم الفرنسية، بعدها يقرر (ماركس) مغادرة فرنسا الى انكلترا، ليستقر فيها في صيف عام (١٨٤٩).

ان وضعه المالي في هذه الفترة كان سيئا وكثيرا ما كان يطلب العون من والدته التي لم تكن كريمة معه. لقد كان يكتب في الصحف بما فيها الصحيفة الامريكية (نيويورك تريبون) وكان يدرس في ((جمعية التعليم العمالي))، ولكن كل ذلك لم يكن يكفي لتوفير الغذاء اللازم له ولعائلته. ومما زاد في الطين بلة ان الصحيفة الامريكية الآتفة الذكر توقفت عن الصدور على اثر حرب الانفصال التي اندلعت في الولايات المتحدة. فبات يشكو فعلا من الجوع، على الرغم من المساعدات الزهيدة، والمتقطعة التي كان يرسلها اليه صديقه (انكلز).

وفي الفترة الواقعة ما بين (١٨٤٨ - ١٨٦٤) انصرف (ماركس) كليا للدراسة النظرية، بالاضافة الى مواصلة كتابته في الصحف

الانكليزية والالمانية. ان الازمة الاقتصادية التي انفجرت عام (١٨٥٧) والتي اعقبت ازمة (١٨٤٧) كانت قد أكدت له صحة قناعته بالفاجعة التي تنتظر النظام الرأسمالي. وكان ذلك قد ملأ قلبه بالامل، فأندفع في نشاطه الفكري الذي قد توقف من قبل قليلا. ولكن هذا الامل سيتبدد، اذ ان الازمة الاقتصادية كانت مؤقتة وعابرة، ولم تقترن بأية فاجعة.

وفي ايلول عام (١٨٦٤)، وبناء على مبادرة من النقابيين الفرنسيين والانكليز يتم تنظيم اجتماع واسع في لندن. ويمثل (ماركس) في هذا الاجتماع العمال الالمان. وفي هذا الاجتماع كانت قد ولدت ((الاممية الشيوعية الاولى)) وقد وضع نظامها من قبل (ماركس)، وهو يحمل في الحقيقة تأثيراته الفكرية بشكل واضح. واصبح (ماركس) اعتباراً من هذا التاريخ المنظر البارز لهذه المنظمة ورجلها السياسي الاول. فحارب كل التيارات، لاسيما الفوضوية، والبرودونية، التي شاعت ان تنال على حد اعتقاده، من وحدتها، غير ان (ماركس) لم ينجح في ضمان نقاوة هذه المنظمة لذا فإنه كان يحرص على اختفائها بدلا من بقائها وهي تحتضن تيارات مناوئة. وقد توقفت هذه المنظمة فعلا، وبفعل (ماركس)، عام (١٨٧٦)، ولكن قبل ان تتوقف انتهت الحرب البروسية الفرنسية وخسارة فرنسا فيها الى قيام ((كومونة باريس)) عام (١٨٧١) فكان لهذه المنظمة دورها الفاعل فيها، بقدر ما مثلت اول محاولة لاستيلاء العمال على السلطة. ففي ايار من عام (١٨٧١) كتب

((ماركس)) ((خطاب الى الكومونة)) وقد نشره بأسم
((الاممية)). وفي عام ١٨٧٩ يتم تأسيس حزب العمال الفرنسي،
فيتوجه (جل كد)، رئيس هذا الحزب، الى انكلترا ويتصل بـ
(ماركس) ليملئ هذا الاخير عليه ديباجة متضمنة اعلانا عن بعض
المبادئ. وفي عام (١٨٨١) يفقد زوجته ليلحق بها بعد سنتين.
ثانيا : حياة ماركس الثقافية.

لقد بدا توجه (ماركس) الثقافي واضحا منذ عهد مبكر. فأتساءل
دراسته الثانوية خضع لتوجيه والده الذي دفع به الى قراءة
(لبنك) و (ديدرو) و (فولتير) و (روسو) اللذين كانت كتاباتهم
مشبعة بالروح الليبرالية. وعندما وصل الى جامعة (برلين) كان
تكوينه الثقافي محدد الاتجاه تقريبا. ولكن اقامته في هذه المدينة
بقي حاسما في هذا الميدان. فقد كان (هيكل) قد توفي، ولكن
اثره بقي شاخصا، اذ ترك وراءه الكثير من الاتباع وقد كان هؤلاء
قد انقسموا الى فريقين : اليمين الهيكلي، وقد بقي مخلصا لروح
معلمه التي سندت النظام القائم، واليسار الهيكلي، وقد تمسك
بالاساسي من تعاليمه، ولكنه ادار ظهره لنزعته الروحية، وعارض
ليبراليته التي تنتهي الى اضافة الشرعية على النظام القائم. ولم
يتردد (ماركس) عن الالتحاق بالفريق الثاني ولو لوقت محدد. هناك
سيلتقي لأول مرة (انكلز). ان هذا الفريق، الذي اطلق عليه اسم
اليسار الهيكلي، مثل حركة فلسفية في الاساس، ولكن هذه الحركة

كانت مشبعة بميول سياسة مناوئة للسلطة، بقدر ما كانت تتوخى
احلال العقل محل الخرافة.

ان فلسفة (هيكل) تتضمن عنصرين اساسيين هما، من جهة،
صياغة القانون الجدلي (الديالكتيكي) لتطور العالم والتاريخ، وهو
عنصر ديناميكي. ومن جهة اخرى التأكيد على ان هذا التطور
ينتهي بالمسيحية والدولة البروسية، وهو عنصر سستاتيكي ومحافظ،
ان اليمين الهيكلية، وهو يتبنى هذين العنصرين بالشكل الذي هما
عليه، اي فلسفة (هيكل) بمجموعها دون مناقشتها، ودون نقدها،
كان قد جعل من هذه الفلسفة، كما فعل (هيكل) نفسه، الفلسفة
الرسمية للنظام القائم. وعلى العكس من ذلك، كان اليسار الهيكلية
قد تمسك بالعنصر الاول فقط، بأعتبره يمثل الحقيقة، وبالتالي هو
الوحيد الذي بمقدوره ان يفسر التطور الضروري للعالم والتاريخ.
اما العنصر الثاني فقد تم رفضه من قبله بأعتبره متناقضا مع العنصر
الاول. فإذا كان القانون الجدلي سليما فأأن آثاره ينبغي ان
لا تتوقف عند حد الدولة البروسية القائمة، وانما ينبغي ان يستمر
في العمل لينقل هذه الدولة الى خارج اللحظة التي توقفت عندها
منتظم (هيكل)، وان يتطابق مع تطور العالم الذي لا يتوقف. ولا شك
ان هذا النقد الذي وجه الى معلمهم كان جديا. وربما لهذا السبب
فأن فلسفة اليسار الهيكلية، بنتائجها السياسية، كانت قد دعيت
(بالفلسفة النقدية)). ان اليسار الهيكلية، وهو يستخدم سلاح
(هيكل)، اي المنهج الجدلي، بذل جهدا من اجل ان يجعل من

فلسفة (هيكل) فلسفة نسائية.

ان اليسار الهيكلي الذي اخذ يتضخم كان قد انتهى الى ان يعرف داخله نوعا من التباين. فقد عرف اتجاهها ملحدا، واتجاهها ماديا اشتراكيا طوبائيا، واتجاهها فوضويا. متعدد الوجوه. اما (ماركس) فقد تبنى اتجاهها راديكاليا ديمقراطيا واشتراكيا. ان اليسار الهيكلي الذي استخدم كل وسائل الاعلام كان قد اتى الى الحكومة، فقررت الاخيرة مهاجمة فلسفة (هيكل) مجموعتها، على الرغم من انها، في اصولها الاولى، في صانعتها، وبحثها، الغرض (شلنك) الذي اعد، من اجل مواجهة العقلانية المثالية التي قال بها (هيكل)، فلسفة ((الكشف))، هذا في نفس الوقت الذي عزلت فيه عددا من الاساتذة الذين ينتمون لليسار الهيكلي. ان احتكاك (ماركس) بالصحافة سمح له بنشره في جرائد مختلفة الحركات السياسية في العالم، وعلى مختلف الاتجاهات. مع ان اجل الكتابة عن الاشتراكية الفرنسية او الانكليزية او الاشتراكية التي كانت معروفة في ذلك الوقت، كان عليه ان يدرس هذه الاتجاهات التي كانت تغذيها وجوه معروفة مثل (سان سيمون)، (بيير لوي) (لوي بلان) و (بلانكي) و (كاهن) و (ماركس) و (لنن) و (انكلز) و (اوين) و (ويباك) الخ. ان هذه الاتجاهات قد اثارت انتباهه، ولكنه لم ينتمى اليها بصرامة. في الحقيقة الدقيقة. ولكن لا بد من الاشارة الى ان (ماركس) كان يهتم بها خصوصا لما ينشره صديقان له من اليسار الهيكلي هما (لويس برون) و (لويس برون).

(موسس هس).

ان (فويرباخ)، وقد تجاوز النقد الديني للأعضاء الآخرين في الفريق، حضر نظريته في الاستلاب الديني ووضع اسس نزعة انسانية مادية لأزدهار الانسان العيني. اما (موسس هس) فقد وضع اسس نظرية الاستلاب الاقتصادي في ظل النظام الرأسمالي. ان (ماركس) ادرك هاتين النظريتين واخضعهما للدراسة النقدية. كما ادرك نظرية الفوضويين فيما يتعلق بأزالة الدولة.

مع ذلك لابد من التأكيد بأن اقامة (ماركس) في فرنسا كانت حاسمة اذ اتاحت له التعرف عن كثب بالحركة الاشتراكية وبتعايش معها يوميا، كما اتاحت له التعرف على المشكلة الاجتماعية بالشكل الذي طرحها فيه النظام الرأسمالي الفرنسي الذي كان في اوج تطوره.

وقبل مغادرته المانية الى فرنسا نشر (ماركس) كتابا نقديا مكرسا لفلسفة (هيكل) بصدد الدولة بعنوان ((نقد فلسفة الدولة لدى (هيكل))). وهذا الكتاب يمثل حلقة في سلسلة من الكتب التي وضعها اليسار الهيكلي لتعرية الجانب المحافظ في فلسفة (هيكل). وبالنسبة لـ (ماركس) كان الامر يتعلق بتوضيح افكاره وابرازها وسط هذا الحشد الواسع من المذاهب الفكرية المشتتة والمتناقضة التي لم يرتضيها.

ان (ماركس) اختار في الواقع وجهة نظر علم الاجتماع ((الملتزم))، او بالاحرى علم الاجتماع السياسي الذي تحكمه

الثورة وتغيير المجتمع. بكلمة اوضح انه بذلك يكون قد انحاز الى قضية الطبقة العمالية، وشاء ان يمنح هذه مذهباً صلباً، وربما اكثر صلابة من مذاهب الاشتراكيين الطوبائيين وفي هذه الفترة، وعلى وجه الدقة عام، ١٨٤٤ تلقى مقاليتين اقتصاديتين للنشر، احدهما بقلم (انكلز) والاخرى بقلم (هس). وقد اثارت المقالة الاولى بوجه خاص انتباهه بقدر ما رسمت معالم ((الكارثة)) الاقتصادية التي تتهدد النظام الرأسمالي. فكان ذلك محفزاً بالنسبة لـ (ماركس) لينعكف على دراسة الاقتصاد السياسي دراسة منهجية. وقد اتاحت أقامته في انكلترا الفرصة الجيدة لمواصلة هذه الدراسة، ليشهد التغير الاقتصادي فيها عن كسب، ويستفيد منه في دراسته.

وهكذا تكون قد توافرت المصادر الثلاث للماركسية : الفلسفة الالمانية، والاشتراكية الفرنسية، والاقتصاد البريطاني. وهكذا، كذلك، ظهرت الماركسية كمنتظم فكري متكامل.

لقد وضع (ماركس) العديد من المؤلفات. وقد جئنا على ذكر بعضها. ومن اجل استكمال اللوحة الخاصة بحياة (ماركس) الفكرية نشير الى ان اول كتاب مهم كتبه عندما كان في فرنسا هو ((مخطوطات الاقتصاد السياسي والفلسفة)) المعروف بـ ((مخطوطات ١٨٤٨)). ولكن في ((البيان الشيوعي)) الذي حرر بالتعاون مع ((انكلز)) ونشر في لندن عام (١٨٤٨) كان (ماركس) قد عبر بشكل رسمي عن مذهبه. ولكن هنالك كتباً اخرى نشرها

ماركس (١٨٤٨) وبمساعدة منها ((المائدة المقدسة أو نقد
 فلسفة هيجل)) الذي كتبه بالتعاون مع (أنكلز)، ونشر عام
 (١٨٤٥) و ((الأيديولوجية الألمانية)) الذي كتبه بالاشتراك مع
 (أنكلز) و (هس) عام (١٨٤٦) و ((فلسفة البؤس)) ونشره عام
 (١٨٤٧) و ((الحرب الأهلية في فرنسا)) ونشره عام (١٨٤٩) و
 ((نقد الاقتصاد السياسي)) ونشره عام (١٨٥٩) و ((رأس المال))
 وبدأ بنشره عام (١٨٦٧) و ((نقد برنامج كوثا)) ونشره عام
 (١٨٧٥)

ثالثا : فلسفة ماركس

تتميز فلسفة (ماركس) بالقياس الى فلسفة (هيجل)، مثلاً، بأنها
 فلسفة مادية، وبالتالي فإنها تؤمن بأن الأشياء والظواهر تمثل واقعا
 موضوعيا، وبالتالي فإنها توجد خارج الوعي، وتنعكس في الوعي.
 هذه الممولة شكل الركيزة الأساسية لما يسمى بالفلسفة المادية.
 ولكن الفلسفة المادية تذهب الى أبعد من ذلك، إذ ترى ان المادة
 لا يوجد إلا في الحركة، فهي تظهر وتتجلى عبر الحركة. وبفضل
 هذه الحركة تظهر الاجسام المادية على اعضائها الخاصة بالحس. وهكذا
 يمكن القول بأن الحركة هي شكل وجود المادة. وحركة المادة
 هي التعبير الذي يبيح بظهور الجسم، وبالتالي ميلاد جسم جديد
 بفساد الجسم القديم. بكلمة أوضح ان حركة المادة هي التغيير
 المستمر، متعة.

والفلسفة المادية تذهب الى الاعتقاد بأن الوعي هو خاصية تتميز بها المادة، ولكن ليس كل مادة، وانما فقط المادة ذات التنظيم العالي، والتي تتمثل بالدماغ. فالوعي لا يمكن ان ينفصل عن هذه المادة المفكرة التي هي الدماغ، وهو بهذا المعنى يمثل احد خصائصها. ولكن دماغ الانسان ليس بمقدوره ان يفكر بذاته، فالوعي يرتبط ارتباطا وثيقا بالوسط المادي الذي يحيط بالانسان، وهو لا يستطيع ان يعمل دون ان يخضع لتأثير هذا الوسط.

غير ان فلسفة (ماركس) المادية تتميز فوق هذا بانها جدلية، فهي مادية جدلية. وقد عرف (انكلز) الجدل بأنه نظرية ((القوانين العامة للحركة والتطور في ميدان الطبيعة والمجتمع الانساني والفكر)). والتطور هو الحركة من اسفل الى اعلى، من البسيط الى المعقد، وليس ضمن اطار دائري. وأصل التطور يكمن في التناقض الملازم للأشياء والظواهر. ان قانون الوحدة وصراع الاضداد يكشف عن اصول التطور وقواه المحركة. وقانون تحول التغيرات الكمية الى تغيرات نوعية يشير الى التغيرات الثورية التي يخضع لها العالم. اما قانون تقض النقيض فيشير الى الخاصية المتصاعدة للتطور.

ان هذه المقومات التي تقوم عليها المادية الجدلية لدى (ماركس) لاتعطينا هنا كثيرا، وانما الذي يعيننا منها تطبيقاتها في ميدان آخر من فلسفته الا وهو ما يسمى بالمادية التاريخية. في البحث عن الاسباب والغايات الاساسية للنشاط الانساني

كان (ماركس) قد وجدها في خلق شروط الحياة المادية، في اشباع الحاجات الرئيسة للإنسان، ومن ثم، في تنظيم الانتاج وربما من هنا يأتي كذلك كون مفهومه بصدد العالم هو مفهوم مادي بالدرجة الاساسية.

ان هذه المادية تبدو هنا مادية تاريخية، ذلك لأنها على خلاف المادية الميكانيكية تنظر الى العالم في صيرورته.

وبما ان اشباع الحاجات الرئيسة للناس (غذاء، ملابس، مسكن) تشكل العنصر الرئيس في حياتهم ونشاطهم، فأن حركة التاريخ، وتطور الانسانية سوف يكون محكوما من قبل التحول في شروط الحياة المادية، ومن قبل تطور اسلوب الانتاج اكثر مما يكون محكوما من قبل الافكار منظورا اليها بذاتها. ومن هنا فأن فهم التاريخ يتحقق عن طريق دراسة تطور النشاط الاقتصادي والاجتماعي، وليس عن طريق المذاهب السياسية والدينية، التي هي ليست اكثر من الاشكال الايدولوجية التي تتخذها، في وعي الناس، الدوافع الحقيقية لنشاطاتهم.

بعد ان يكون (ماركس) قد بين، بهذا الشكل، ان التغيير في اسلوب الانتاج يحكم صيرورة التاريخ، راح يبحث، في الاخير عن اسباب هذا التغيير، ووجده في التناقضات الاقتصادية والاجتماعية، مما منح ماديته التاريخية طابعا جدليا.

ان دراسة التاريخ كانت قد اوضحت له ان اسلوب الانتاج يحكم، في نفس الوقت الذي يحكم فيه تنظيم اقتصاد البلدان،

تنظيمها الاجتماعي. فمع قوى انتاج معينة تتوافق في الواقع علاقات اجتماعية معينة، تتخذ شكل تنظيم اجتماعي معين. وهذه العلاقات الاجتماعية تكون متوافقة مع وضع هذه القوى موضع العمل. وكل تغيير مهم يطرأ على هذه يؤدي بالضرورة الى تغيير في هذه العلاقات ومن ثم الى تغيير المجتمع. ان هذا التغيير يتم بشكل جدلي عن طريق التعارض ما بين قوى الانتاج والتنظيم الاجتماعي. ان قوى الانتاج، في تطورها المستمر المحكوم بموجب التنامي الثابت للحاجات، تصطدم، في الواقع، في لحظة معينة، بالتنظيم الاجتماعي الذي، بعد ان كان قد توافق مع قوى الانتاج السابقة، اصبح يشكل عقبة وموقفا امام وضعها موضع العمل.

وعن هذا التناقض وهذا التعارض، ما بين قوى الانتاج الجديدة والتنظيم الاجتماعي، تولد ثورة يكون من تأثيرها خلق تنظيم اجتماعي جديد يتوافق مع هذه القوى. ان هذا التناقض يتم التعبير عنه على المستوى السياسي والاجتماعي عن طريق صراع الطبقات، الذي يشكل العنصر المحرك للصيرورة التاريخية.

ان المفهوم المادي للتاريخ الذي يتضمن كذلك تفسيراً للتطور الاقتصادي والاجتماعي، يسمح في نظر (ماركس) في تفسير التطور الروحي كذلك.

ان (ماركس) بعد ان انتقد المفهوم المثالي الذي يمنح للأفكار قيمة وواقعا مطلقين، ويمنحهما دورا حاسما في التطور التاريخي، كان قد اوضح بأن هذا المفهوم يتمسك بتقسيم العمل الذي، بفصله

للنشاط الروحي عن النشاط المادي، يمنحه ظاهر الاستقلال الذاتي، مما يقود الى النظر الى الافكار بذاتها بعيدا عن الناس الذين يصنعونها. ان (ماركس)، وهو يرفض هذا المفهوم المثالي، ينظر الى الافكار ليس بشكل ميثافيزيقي، وانما بشكل جدلي، وذلك في اطار علاقاتها مع النشاط الانساني العيني، مع النشاط الاقتصادي والاجتماعي، الذي هو الوحيد الذي يسمح في فهمها وتفسيرها. ان (ماركس) وهو ينكر على الافكار اية قيمة واي واقع مطلقين، يربط المعرفة بالتجربة التي هي الوحيدة التي تثبت واقع وفعالية الفكر. وهو بذلك يبين ان المعرفة تتطور في نفس الوقت الذي يتغير فيه اسلوب الحياة الواقعي للناس، وان التطور الروحي يكون محكوما، في معالمه الرئيسة، من قبل التطور المادي. ففي نفس الوقت الذي يتغير فيه، في الواقع، الاساس المادي للمجتمع، اي بناؤه التحتي الاقتصادي والاجتماعي، يتغير مجموع مفاهيمه السياسية والفلسفية والدينية.

وعلى الرغم من ان (ماركس) يشير الى التوافق القائم ما بين التطور المادي والتطور الروحي للمجتمع، فإنه لا يقيم، مع ذلك، فيما بينهما، توازنا شديدا، وخضوعا مطلقا. ان التطور الروحي، في الحقيقة لا يتم في نفس الايقاع الذي يتم فيه التطور الاقتصادي والاجتماعي. وهذا يؤدي الى تعايش المفاهيم المختلفة، وربما المتعارضة، في عصر معين، يضاف الى هذا ان الافكار الفلسفية والدينية والسياسية والاجتماعية تشكل واقعا اجتماعيا مهما يؤثر،

بصفته هذه على مسيرة التاريخ التي من الممكن ان يغير من
ايقاعاتها ونماذجها، هذا اذا لم يغير من خطها العام.
رابعا : الدولة في فلسفة ماركس

لم يخلط (ماركس) ما بين الضرورة والقدرية. ان نشاط الانسان
هو واحد من العناصر التي بموجبها تتحقق الضرورة. ولذا فأن اية
حركة سياسية هي قبل كل شيء نشاط انساني. فالحركة العمالية
مثلا، هي، على حد قوله: ((المساهمة الواعية في العملية التاريخية
التي تقلب المجتمع.))

والمفهوم الاساسي الذي يحكم اية حركة سياسية، في نظر
(ماركس) هو مفهوم الطبقة. وبما ان جوهر الواقع الاجتماعي
ينبغي البحث عنه عند مستوى الانتاج، فأن الطبقات الاجتماعية
تتحدد بدلالة الدور الذي تلعبه في الانتاج فالطبقة العمالية مثلا
تتحدد، كطبقة، باعتبارها لا تملك اية وسيلة انتاج، وتنتج، عن طريق
بيعها لقوة العمل، فائض القيمة، وتملك وعيا واضحا، بشكل من
الاشكال بالمركز الذي تشغله في المجتمع الرأسمالي، وبرسالتها
التاريخية.

ان مفهوم الطبقة لم يكن من ابداع (ماركس)، فقد تم التحضير
له من قبل مؤرخي عصر النهضة، ولكنه كان يتحدد بدلالة البؤس
والمعاناة من جهة والثروة والرفاه من جهة اخرى، وليس بالشكل
الذي حدده فيه (ماركس).

ان (ماركس) لم ينظر الى العلاقة بين الطبقات في شكلها السالب، وانما نظر اليها في شكلها الايجابي لتبدو علاقة صراع بالدرجة الاساسية. فتأريخ المجتمعات هو تاريخ صراع الطبقات. فقد قال في ((البيان الشيوعي)): ((رجل حر ورقيق، ونبيل وعامي، وبارون وعبد.. بكلمة، مضطهد ومضطهد في حالة تعارض ثابت، خاضوا حرباً مستمرة مرة خفية، ومرة مكشوفة. حرب انتهت دائماً اما الى تغيير ثوري للمجتمع بكليته، او الى تحطيم الطبقتين اللتين هما في صراع.)) وهذا الصراع يتأتى عن التعارض العميق في المراكز الاقتصادية والسياسية داخل المجتمع.

ان الدولة، في نظر (ماركس) تجد مكانها ضمن اطار هذا الصراع ما بين الطبقات. فقد كتب (ماركس) قائلا: ((ان الحصول على السلطة اصبح المهمة الاساسية للطبقة العمالية)) في صراعها مع الطبقة الرأسمالية.

ولاشك ان هذه المهمة تأتي عن تحليله للدولة، هذا التحليل الذي بدأه منذ عهد مبكر في المؤلفات التي كتبها في فترة الشباب. ففي هذه الفترة عرف الدولة بصفاتها شكلاً من اشكال الاستلاب. ففي ((مخطوطات)) (١٨٤٣) و (١٨٤٤) كما هو الحال في كتابه ((المسألة اليهودية)) تتحدد الدولة بأعتمادها قوة ناتجة عن المجتمع وتجد نفسها فوقه عن طريق استلاب متنامي.

ان الدولة في شكلها الديمقراطي البرجوازي تضيف الى الاستلاب الفعلي استلاباً ايديولوجياً هو ذلك الذي يشكل الاوهام

الديمقراطية. ان (ماركس) في دراسته حول ((المسألة اليهودية)) التي قام بها عام (١٨٤٣) وفي كتابه ((نقد فلسفة الدولة عند هيكل)) عين حدود التحرر السياسي الذي عبر عنه ((اعلان حقوق الانسان.)) كما بين الدلالة الطبقة لهذا الفصل الجذري والمجرد ما بين ((المجتمع المدني)) (بعلاقاته الاقتصادية الناتجة عن الملكية، وبعلاقات الاستغلال والهيمنة التي تأتي عنها) والمجال السياسي (بعدائه السياسية المجردة)، اذ قال: ((ان كل الافتراضات الخاصة بهذه الحياة الانانية تستمر في الوجود في المجتمع المدني، خارج المجال السياسي، ولكن بصفتها خصائص يختص بها المجتمع البرجوازي)

ان (ماركس) يشير الى ثلاثة اوجه اساسية لهذه الديمقراطية البرجوازية : (١) ان هذا التحرر السياسي مع كل الاوهام التي يولدها تجريده، يتميز بخاصية طبقية. انه يعبر عن المتطلبات العميقة لتطور الاقتصاد الرأسمالي والمجتمع البرجوازي. (٢) ان هذا التحرر السياسي، مهما كان غير كاف، طالما انه يسمح في ان توجد، في ظل تجريد المواطنين المتساوين في الحق، كل حالات عدم المساواة المتأتبة عن العلاقات الطبقة للرأسمالية، يشكل تقدما مشهودا بالقياس الى النظام الاقطاعي. (٣) ان هذا التحرر السياسي يرتبط، تاريخيا، بأضطهاد اجتماعي، ذلك لأن البرجوارية كانت قد شكلت سلطة دولتها من اجل ضمان العلاقات الطبقة للنموذج الرأسمالي والحفاظ عليها ضد الماضي الاقطاعي وضد

غير المالكين.
وقد خُصص (ماركس) الى القول : ((ان التحرر السياسي هو
الهبوط بالانسان، من جهة، الى مستوى عضو المجتمع البرجوازي،
الى مستوى الفرد الاناني والمستقل، ومن جهة أخرى الى مستوى
المواطن، مستوى الشخص المعنوي.))

ان التحرر الانساني لا يتحقق الا عندما يكون الانسان قد تعرف
ونظم قواه الخاصة بأعبارها قوى اجتماعية، ولا يفصل بالتالي عنه
القوة الاجتماعية في شكل قوة سياسية.

ان التحرر السياسي بالشكل الذي حققته البرجوارية في صراعتها
ضد الاقطاع، هو مرحلة، ومرحلة ضرورية. (على الرغم من
الاهام التي تقوم على اساس منها، والاهام التي تولدها) للتحرر
الانساني، تجاه كل استلاب. تحرر لا تحققه بشكله الكامل الا
الاشتراكية.

ان الدولة بكل اشكالها هي دولة طبقة. انها نتاج الصراع
الطبقي. انها اداة استغلال الطبقة المضطهدة. ان سلطتها تزداد
اكرها بقدر ما يزداد الصراع الطبقي حدة. انها دائما شكل
لديكتاتورية طبقة معينة.

ويترتب على هذا ان سلطة الطبقة العمالية ينبغي ان تكون
بالضرورة في شكل ديكتاتورية الطبقة العمالية. تلك هي اطروحة
ثابتة لدى (ماركس). ومن قبل عندما حدد اسهامه الخاص في
التحضير لنظرية الصراع الطبقي اعاد (ماركس) الى التذكير بأن

هذه النظرية كان قد سبق ان تمت صياغتها من قبل مؤرخي عصر النهضة الفرنسيين، وان اسهامه الخاص تمثل بالدرجة الاساسية في تبيان ان ((الصراع الطبقي يقود بالضرورة الى دكتاتورية الطبقة العمالية)). ان (ماركس) يستعيد بشكل ثابت هذه الفكرة. ففي مقالة له كتبت عام (١٨٧٣) اكد قائلاً : ((عندما يتخذ نضال الطبقة العمالية طابعا ثوريا، وعندما يحل العمال محل دكتاتورية البرجوازية دكتاتوريتهم الثورية من اجل تحطيم مقاومة البرجوازية، فأنهم يمنحون الدولة طابعا ثوريا ومؤقتا بدلا من وضع السلاح والغاء الدولة.))

وفي كتابه (نقد برنامج كوتا) يقول (ماركس) بكل وضوح، ((ما بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تأخذ مكانها فترة التغيير الثوري من هذا الى ذاك. وتتوافق معها فترة انتقال سياسي سوف لن تكون الدولة في ظلها شيئا آخر غير الدكتاتورية الثورية للطبقة العمالية.))

ومن قبل، وفي ((البيان الشيوعي))، بعد ان يكون (ماركس) قد استخلص من استنتاجه التركيبي التاريخي تعريفه للدولة باعتبارها اداة هيمنة طبقية، اوضح ان الطبقة العمالية ليس بمقدورها ان تأتي على نهاية البرجوازية بدون ان تستولي اولاً على السلطة السياسية وتحول الدولة ((الى شكل من تنظيم الطبقة العمالية وقد اصبحت هيمنة)).

ان دكتاتورية الطبقة العمالية هذه هي دائما شكل من اشكال

الهيمنة الطبقية، وهي بصفتها الخاصة هذه تبقى انتقالية.
ان الهدف من وراء دكتاتورية الطبقة العمالية، كما اوضح ذلك
(ماركس) في كتابه ((بؤس الفلسفة)) هو وضع نهاية للتناقضات
الطبقية، وبالتالي جعل الدولة بحد ذاتها غير مجدية. ان وضع نهاية
للتناقضات الطبقية التي تولد استلاب الدولة يعني تحضير شروط
زوال الدولة نفسها.

ان الدولة ليست ابدية. فهي لم توجد في المجتمعات البدائية،
قبل وجود الطبقات، وسوف تختفي مع اختفاء الطبقات، طالما انها
لم تمتلك هدفا آخر غير ضمان الهيمنة الطبقية.

وبوضع نهاية لأستلاب السلطة التنفيذية بالقياس الى التمثيل
الوطني، ولأستلاب البرلمان بالقياس الى العمال والامّة، فأن
ديكتاتورية الطبقة العمالية تنتهي الى تحقيق الديمقراطية الاصيلّة.
وهذه الديمقراطية سوف لن تكون ديمقراطية مكرسة لصالح
اصحاب الامتيازات كما كان الحال بالنسبة للديمقراطية الاغريقية
التي كانت في صالح ملاكي العبيد، او الديمقراطية البرجوارية
التي يمارسها فقط اصحاب الاموال. بوضع نهاية لأستلاب الدولة
اداة الهيمنة على المجتمع، تكون دكتاتورية الطبقة العمالية، قبل
توسع الدولة، الشكل الاكثر اصالّة للديمقراطية. ((ان الحرية
تتمثل في تحويل الدولة، الاداة التي تجد نفسها فوق المجتمع الى
اداة تخضع له كلية.)) هذا ما اكده (ماركس)

ان الماركسية بالشكل الذي رأيناها فيه كانت لها افرازاتها التي

سنحاول متابعتها في المبحث القادم المبحث الثاني : الاشتراكية الاصلاحية

يتميز الاشتراكيون الاصلاحيون بأعتمادهم، بصورة عامة للبرلمانية كأسلوب في العمل السياسي من اجل تحقيق الاشتراكية، وبالتالي استبعاد الاساليب الثورية الاخرى التي كانت قد بشرت بها للماركسية من قبل.

لقد بقي (ماركس) و (انكلز) حبيسي الماركسية الثورية لعام (١٨٤٨) على الرغم من توصلهما في تحليلهما للظروف السياسية والاجتماعية القائمة الى القاعدة التالية : ان تغير الشروط يتطلب تغييرا في سياسة الاحزاب العمالية التي بدأت تتحول الى احزاب جماهيرية. وهكذا فأتهما لم يعيا قط طبيعة الاحزاب العمالية الحديثة في كل ابعادها. ولكن يبدو ان (انكلز) كان قد ادرك في السنوات الاخيرة من حياته، وذلك في مقدمته لكتاب (ماركس ((الصراع الطبيعي في فرنسا)) هذا التغير الذي طرأ على هذه الاحزاب، فكتب قائلا: ((ان اسلوب كفاح (١٨٤٨) قد شاخ ليوم.)) وقد تمت قولبة كلمات (انكلز) هذه من قبل بعض الاشتراكيين الذين كانوا يدعون الماركسية لأدخال التغير على اسلوب عمل الاحزاب الاشتراكية، وبالتالي اعتماد البرلمانية كأسلوب في هذا العمل.

وهذا التحول جاء في الواقع متطابقا مع الظروف الخاصة التي

احاطت ببعض الاحزاب الاشتراكية. فبالنسبة للحزب الاشتراكي الديمقراطي الالمانى مثلاً، فإن ((قانون الاشتراكيين))، الذي صدر في حينه، كان قد حجم اسلوب العمل السياسي لهذا الحزب ليقصر على الصراعات والحملات الانتخابية دون غيرها. ومثل هذا الاتجاه كان قد ساعد عليه التاريخ الخاص بهذا الحزب. فالجماعات الاشتراكية الديمقراطية التي وجدت في المانية قبل وجود الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالمانى لم تكن تقصد بالاشتراكية اكثر من ادخال تدريجي للديمقراطية البرجوازية، اي بالتنوير الشعبي وكسب اغلبيّة اشتراكية في المجالس النيابية. ولم تكن اي من المجموعات بحاجة الى ادخال تعديلات هامة على اتجاهها هذا عندما قررت عام (١٨٧٥) الاندماج في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالمانى الموحد. اما النزعة المعادية للدولة التي كانت تميز الاشتراكية الديمقراطية الوليدة في المانية فلم تكن لها جذور ماركسية ثورية، بل كل ما هنالك انها كانت تعبر عن تقاليد (١٨٤٨) الديمقراطية التي استتكرت ميلاد القيصرية الجديدة بالحديد والدم لا بأرادة حركة شعبية حرة. وهكذا فإن العالم الفكري للديمقراطية البرجوازية بقي يجثم بثقله على عالم الحزب العمالي وايدىولوجيته، كما كان الحال في الماضي. منذ البدء ومروراً بقانون الاشتراكيين، لم يعدو الحزب اكثر من كونه حزباً ديمقراطياً معارضاً ومنضوياً تحت لواء الشرعية القانونية. وظل شعاره : ((ان اعداءنا سيتحطمون على صخرة شرعيتنا.))

في ظل مثل هذه الاجواء نشأت الاشتراكية الاصلاحية بالمعنى الذي حددناه، كنتاج فكري افرزه الاشتراكيون الاصلاحيون. وفي متابعتنا لهذا النتاج الفكري، سنقتصر على مفكرين اثنين هما : (برنشتين)، و (جوريس).
اولا) ادوارد برنشتين

ليس اعتباطا ان يدعى (ادوارد برنشتين Eduard Bernstein (١٨٥٠ - ١٩٣٢)) ((بالتصحيحي Revisionnist)). فقد بدأ حياته الفكرية والسياسية ماركسيا لينتهي الى اعادة النظر في الماركسية وتخطيطتها في الكثير مما جاءت به.
لقد كان (برنشتين) مستخدما في احد المصارف ثم اصبح محرر صحيفة ((الاشتراكي الديمقراطي)) التي كانت تطبع في (زيوريخ)، وقد ارتبط شخصيا بـ (ماركس) وبشكل خاص بـ (انكلز) الذي التحق به في انكلترا ليعيش في المنفى. كما وثق علاقته بـ (كاوتسكي)، وكانت ثمرة هذه العلاقة ان وضع كلاهما اعمالهما الفكرية في خدمة الماركسية، وفي سبيل نشرها من خلال صحيفة ((الاشتراكي الديمقراطي)) و ((العصر الجديد)) (نيوزيت) التي اسسها (كاوتسكي) عام (١٨٨٣). ولم يظهر (برنشتين) لغاية وفاة (انكلز) عام ١٨٩٥ ما يدل على تشكيكه بالماركسية. ولكن يبدو انه في وقت لاحق لهذا التاريخ سوف يبدأ نقده لها، ففي المقدمة التي كتبها لترجمته لكتاب ((تاريخ ثورة

١٨٤٨ في فرنسا ((للمؤلفه (لويس هرتيه Louis Heritier)
اتخذ موقفا ضد انتفاضة العمال الباريسيين في حزيران من
عام ١٨٣٠ وتضامن مع موقف (برودون) تجاه ثورة (١٨٤٨). ان
هذه المقدمة لم تجلب في حينها انتباه الاشتراكيين، ولكنها كانت
تتضمن بحد ذاتها مراجعة كاملة لمفاهيم (ماركس) التاريخية حول
ثورة (١٨٤٨)، كما تتضمن، اكثر من ذلك، مراجعة للمفاهيم
الاساسية بصورة عامة.

١ واتم (برنشتين) قطيعته مع الماركسية بنشره لسلسلة من المقالات
في ((العصر الجديد)) بعنوان ((قضايا الاشتراكية)). وفي احد
هذه المقالات كان قد كتب جملته الشهيرة: ((ان الهدف النهائي
ليس بشيء وانما الحركة هي كل شيء)). ورسالته الى مؤتمر
الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني في (شتوتكارد) عام
(١٨٩٨) وكتابه المعنون ((الاشتراكية النظرية والديمقراطية
الاجتماعية العملية)) لم يعمل اكثر من اعطاء الشكل النهائي
للتصحيحية. وفيهما لا يتراجع، في الواقع، عن الماركسية فقط،
وانما كذلك عن كل المبادئ الخاصة بالاشتراكية الثورية.

وفي عام (١٩٠١) يسمح له بالعودة الى المانية ليصبح نائبا في
الريخ، كما يقوم بأصدار مجلة من اجل الترويج لتصحيحته.
ان تصحيحية (برنشتين) شملت في الواقع اغلب مبادئ
الماركسية. ان (برنشتين) لم يدخل تصحيحا على المادية التاريخية
التي قال بها (ماركس) اذا ما اكد على الدور الذي تلعبه

الايدولوجية وكل البناء الفوقي بالنسبة للعوامل الاقتصادية كما ذهب الى ذلك (سامي براشا)، ذلك لأن (ماركس) لم يقل بالحتمية الاقتصادية ليأتي (برنشتين) فيحطمها بتأكيدہ الآنف الذكر، كما ذهب الى ذلك (براشا)

مع ذلك فأن (برنشتين) اصاب الماركسية بالقلب عندما دحض فكرة تركيز رأس المال. ففي رسالته التي توجه بها الى مؤتمر (شتونكارد)، والتي سبقت الاشارة اليها من قبل، اكد قائلاً: ((ان تفاقم الوضع الاقتصادي لم يتم بالشكل الذي توقعه ((البيان الشيوعي)). انه ليس فقط من غير المجدي، وانما حتى من البلاءة بمكان اخفاء هذه الحقيقة. ان عدد المالكين لم يتناقض، وانما تعظم، ان التنامي العظيم في الثروة الاجتماعية لم يصاحبه انخفاض في اقطاب رأس المال، وانما على العكس من ذلك صاحبه ترايد في عدد الراسمالين بكل درجاتهم. ان الفئات المتوسطة عرت من خاصيتهم، ولكنها لم تختف من الهيكل الاجتماعي.))

ان (برنشتين) انكر في فقرته هذه الوقائع الاساسية التي اعتمدها ((البيان الشيوعي))، والتي بتحققها ينبغي ان تتوافر شروط قيام الاشتراكية. ولهذا الغرض فإنه كان قد استشعر الحاجة لمهاجمة نظرية القيمة وفائض القيمة التي قال بها (ماركس). ففي فقرة من كتابه ((في دلالة نظرية القيمة الماركسية)) يؤكد خطأ هذه النظرية المطلق. فقد كتب قائلاً: وبقدر ما تدخل سلطة او صنف معين من سلع في الاعتبار، فأن القيمة (معبرا عنها في ساعات عمل) تفقد

كل دلالة عينية لتصبح مجرد بناء ايديولوجي صرف.))
ان (برنشتين) في هذه الفقرة ينكر حتى واقع مفهوم القيمة. ان قيمة بضاعة ما، في رأيه، معبرا عنها بالجهد الذي من الضروري بذله من اجل انتاجها ما هي الا مفهوم عقلي صرف لا اساس له في الواقع. وانطلاقا من هذا فإنه يصل، بشكل لا يمكن تحاشيه، الى ما يثبت رأيه بصدد فائض القيمة. ان فائض القيمة ((يتمثل، طبقا للمذهب الماركسي في الفرق ما بين قيمة العمل الخاصة بالمنتجات والمبلغ المدفوع عن قوة العمل المستخدم من اجل انتاجها. من البديهي، اذن، انه منذ اللحظة التي تبدو فيها قيمة العمل مجرد صياغة ايديولوجية او افتراض علمي، فإن فائض القيمة يصبح، من باب اولي، مجرد صياغة قائمة على افتراض.))

وانطلاقا من تهديمه لنظرية فائض القيمة حاول (برنشتين) تهديم البناء الخاص بتراكم وتركز رأس المال. والآن نستطيع ان نبدأ بفهم التأكيد الهامشي الذي تضمنته رسالته الى مؤتمر (شتوتكارد). ان (برنشتين) لجأ الى الارقام من اجل ان يبين ان تركز المشروعات هو ليس نتيجة لتركز الثروات. ان عدد المالكين، بدلا من ان يهبط، كان قد تزايد بشكل ملحوظ. ويشير الى امثلة معززة بالارقام مأخوذة من فرنسا وانكلترا وبروسيا. فترست خيط الخياطة الانكليزي، مثلا عرف تزايدا في عدد المساهمين فيه ليلغ (١٢٣٠٠) مساهم، ثم يخلص من ذلك الى التأكيد بأن القول القائل ((بأن التطور الاقتصادي الحالي يميل الى انخفاض في عدد

المالكين هو مخطوء)).
وتترتب على ما تقدم نتيجة مهمة : اذا كان نشاط الاشتراكية قد اعتمد على انخفاض عدد المالكين، فإنه سيكون عليه عند ذاك، وبكل صراحة، الانسحاب من مسرح التاريخ. ولكن من حسن الحظ ان العكس هو الصحيح. ان آفاق الديمقراطية الاجتماعية لاتعتمد على تقهقر، وانما تنامي الثروات الاجتماعية.

و (برنشتين) لا يكتفي فقط بأنكار تركيز الثروات، وانما يعارض كذلك تأكيد (ماركس) الخاض بالاختفاء العاجل للصناعة الصغيرة والحرف. لقد كتب قائلا : ((ان تركيز الانتاج لم يتحقق في يومنا الحاضر بقوة وسرعة متساويتين دائما. فبالنسبة لعدد من فروع الانتاج هنالك بلاشك، ما يبرر كل توقعات النقد الاشتراكي. ولكن بالنسبة للبعض الآخر فإن هذه التوقعات لاتستجيب في الوقت الحاضر. فالتركز يبدو بطيئا جدا بالنسبة للزراعة. واحصاء الصناعة يكشف عن تخصص دقيق للمشاريع، وليس هنالك اي صنف يشير الى اتجاه في الاختفاء.)) ويورد (برنشتين) الكثير من الاحصاءات التي تثبت ان الصناعة الصغيرة والحرف تقاوم الاندفاع القوية للصناعة الكبيرة. وهو يستخلص من ذلك حجة موجهة ضد الماركسية تلخص بقوله : ((في سلسلة متكاملة من الصناعات، الى جانب المشروعات الكبيرة، هنالك اخرى متوسطة وصغيرة، اظهرت حيوية لايمكن الشك فيها.))

ان (برنشتين) كان يؤمن بأن الاقتصاد الرأسمالي لايمكن ان

يدرك ان تحسين ثابت في عائد العمل. لقد كان يعلم جيدا ان أسلوب الانتاج الحديث تصاحبه زيادة ثابتة وملحوظة في القوة الانتاجية للعمل التي تتزايد فعاليتها باستمرار عن طريق استخدام المكائن الحديثة والمحسنة باستمرار. ولكنه لم يستخلص من كل ذلك نفس الخلاصة التي توصل اليها (ماركس).

فيما يتعلق بالاشياء الاخرى يكمن سبب كل الازمات الاقتصادية في الاستهلاك المحدود للجمهور. ان الانتاج، طبقا لما ذهب اليه، يتزايد باستمرار وبسرعة، بينما السوق يتبعه بكل صعوبة في تطوره. اس (برنشتين) فيذهب الى العكس من ذلك، حيث يعتقد انه في الاحوال التي يتحسن فيها الانتاج، فأن الوضع الخاص بفئة اجتماعية يتحسن هو الآخر، ليستخدم كتنقيض للزيادة في عرض المنتجات. ان التنامي المتزايد في الانتاج ليس بمقدوره ابدا ان يتحقق اذا لم يتم التسليم بأنه يكون مصحوبا بالرفاه المتعاظم للطبقة العمالية او بالاشياء الاخرى بتزايد عدد البرجوازيين.

لقد اوضح لنا (برنشتين) ان عدد الاشخاص المترفعين يتزايد باستمرار، وهو يبرر ذلك بتقدم الانتاج. ويبدو انه شاء اقناعنا بأن هذا التقدم لا يمكن ادراكه اذا ما سلم المرء بنظرية ((افقار)) الطبقة العمالية والبرجوازية الصغيرة. فإذا كان من اللازم ان يتزايد عدد المحرومين ويخفص عدد اقطاب رأس المال، فكيف يتم تحقيق الزيادة في عائد الانتاج؟

ان الاسواق سوف تضيق باستمرار في حالة منع اي تقدم

تكنيكي. وعليه، ومنذ نشر ((البيان الشيوعي)) استطاع (برنشتين) ان يلاحظ العكس، اذ ان الانتاج قد تزايد. ان ((الافقار)) سيبدو في نظره مجرد اوهام فيلسوف.

والازمات الاقتصادية؟ ان (برنشتين) في فقرة من كتابه ((الازمات وامكانيات تكييف المجتمع الحديث)) كان قد درسها بشكل واسع. وهو يرى ان اسبابها لا تكمن في ((الافقار))، وبالتالي فإن الرأسمالية ستكون قادرة لوقت طويل على حلها. كتب (برنشتين) قائلا : ((اذا كان التوسع الاقليمي الهائل للسوق الدولية، مصحوبا بالأنخفاض الخارق بالزمن الضروري للمواصلات والنقل، لم يضاعف، لهذه الدرجة، من امكانيات تعويض الارتباكات، واذا ما كانت الثروة المتزايدة بشكل هائل للدول الصناعية في اوربا، مصحوبة بمرونة الائتمان الحديث، واقامة الائتمانات الصناعية، لم تخفض، لهذه الدرجة، من القوة الانكماشية للأرتباكات المحلية والخاصة، الا لوقت محدود، فأن الازمات التجارية العامة. على غرار الازمات السابقة، اصبحت غير محتملة.))

ان (برنشتين)، على غرار كل اقتصادي زمانه، يؤكد على النشاط التنظيمي للكارتلات والترستات واتحادات اصحاب المشاريع الخ... ان شروط السوق وحركة البضائع من السهل مراقبتها وتوجيهها عن طريق تجمعات تقوم ما بين الرأسماليين بدلا من افراد يجهل احدهما الآخر. وهكذا فأن كل نظرية (ماركس) القائمة

على تفاقم الأزمات، وبالتالي تحطم المجتمع الرأسمالي كانت قد تهاوت في حدود نقد (برنشتين).

وفي ضوء ما تقدم نلاحظ ان (برنشتين) قد عارض ((الدعاية للفكرة القائلة ان تحطم البرجوازية بات قريبا، وان على الديمقراطية الاجتماعية ان تنظم تكتيكها على اساس من هذه الكارثة الاجتماعية الهائلة، وان تخضعه لها.))

ان (برنشتين) ينكر احتمال حدوث الكوارث العظمى السياسية والاقتصادية. فكيف يواجه اذن مسألة الانتقال من المجتمع الحالي الى مجتمع المستقبل؟ عن طريق التطور البطيء والنظامي. وبالنسبة له يبدو اولئك الذين يتمسكون بنظرية الكارثة التي قال بها (ماركس) خطرين، ذلك لأنه مما ينسجم مع منطق منتظمهم ان يكافحوا بشدة، وان يتوخوا بذلك اعاقا التطور البطيء.

ان (برنشتين) يعارض الطريقة الثورية في الحصول على السلطة، كما يعارض الحصول على السلطة في شكل ديكتاتورية الطبقة العمالية. وفي معارضة كل ذلك يدرج (برنشتين)، كبديل، الديمقراطية، ذلك لأن الديمقراطية في نظره هي النظام السياسي الوحيد الذي يسمح بالتطور البطيء، ولكن الاكيد في نفس الوقت. بأنجاه المثل الاعلى الاشتراكي. ان الديمقراطية تعني دائما، بالنسبة لأولئك الذين يتوخون الفهم، انها عادلة بقدر ما تكون السلطة ممارسة من قبل الطبقة العمالية، وان الاخيرة مؤهلة لأن تمارسها ضما لنضوجها الذهني ودرجه التطور الاقتصادي.

و (برنشتين) مقتنع تماما انه من غير الممكن القفز من فوق المراحل المهمة لتاريخ الشعوب. انه يعلق اهمية كبيرة على الصراع البرلماني والسياسي للأشترابية، وذلك ضمن اطار الديمقراطية العامة. وبالتالي فإن الاشترابية، في نظره، ليست هدفا، وليست شكلا اجتماعيا محددا على وجه الدقة، وانما هي حركة اجتماعية في حالة سيرورة مستمرة نحو التقدم الذي لا يمكن بلوغ نهايته، ولكنه يتحقق باستمرار. ويحدد (برنشتين) فكرته بأكثر دقة فيقول : ((ان الحصول على السلطة السياسية من قبل الطبقة العمالية، وانتزاع ملكية الرأسماليين لا يمثلان، بذاتهما هدفين نهائيين، وانما وسيلتين فقط من اجل تحقيق بعض الجهود والاهداف المحددة. وليس بالامكان ابدا التخمين بخصوص الظروف التي يتم فيها تحقيقها)). ان الديناميكية الاجتماعية العمالية تتصرف بموجب مراحل متعاقبة، وانها لدناءة ان تتم عرقلتها بحجة انه ينبغي التصرف بشكل فوري، وبطريقة جذرية تتعارض مع التسامح السياسي للديمقراطية، وبكلمة موجزة ان (برنشتين) كان قد اوضح بأن تحويل المجتمع ينبغي ان يتم عن طريق المشاركة الثانية والمتوصالة للأشتراكين في السلطة البرجوازية لغاية اللحظة التي تنحل فيها هذه كليا بعد ان يكون قد حكم عليها تطور الانتاج بذلك.

ان (برنشتين) وقف بوجه اولئك الذين اتهموه بمعارضة الماركسية، فقد زعم انه لم يتوخ اكثر من تصحيح الماركسية، ولم

يتوخ ابدأ قلبها. غير ان نقده ذهب به بعيدا، بقدر ما بدا مفتقدا
لكل علاقة بالماركسية.
ثانيا) جان جوريس

يؤكد (توشارد) وجماعته ان هبة الماركسية وهيبة الديمقراطية
الاجتماعية التي تجسدها كانتا، خلال الفترة الواقعة ما بين (١٨٩٠)
و (١٩٠٠)، بدرجة، بحيث ان جميع الاشتراكيين الاوربيين تقريبا
راحوا يستندون الى (ماركس). وفي الواقع كان الكثير من هؤلاء
الاشتراكيين (وبشكل خاص خارج المانية والنمسا) لا يعرفون فكر
(ماركس) الا من بعيد. وكثيرا ما كانوا يستبعدون، عن قصد او عن
غير قصد، من فكره، عناصر ذات اهمية متميزة. فقد كان يكفي
بالنسبة لهم، خصوصا عندما لا يكونوا انفسهم منظرين، ان تكون
الماركسية هي الاشتراكية الاكثر ((تقدما)). وبالمقابل فأنهم كانوا
- سواء عن قصد او عن غير قصد - يضيفون الى (ماركس). فقد
كانوا يضيفون الى الماركسية السطحية جدا نوعا من المثالية
الديمقراطية التي يفترض ان (ماركس) كان قد انتقدتها بشدة. ان
الحالة النموذجية لمثل هؤلاء الاشتراكيين الذين كانوا يقفون عند
حدود الماركسية هي، في فرنسا، حالة (جان جوريس Jean
Jaures) (1859 - 1914)

ولد في (كاستريس Castres) في فرنسا في عائلة لا يوجد فيها
ما يهيؤه لأن يكون اشتراكيا، لا بل جمهوريا. فوالدته تنتمي الى

عالم صناع الاغذية، فهي برجوازية تقليدية ومترفة. كذلك كان حال والده. وهكذا يمكن القول ان (جوريس) ينحدر من عائلة برجوازية، اذا لم تكن برجوازية كبيرة. ولم تكن هذه العائلة لتتميز بعقيدة حرة، فهي على حد قوله ((من عرق كاثوليكي قديم))

ان (جوريس) لم يعرف من هذا الوسط العائلي الرفاه. فوالده الذي لم يكن مستقرا كان يعمل تاجرا متجولا لسنوات عديدة قبل ان ينسحب، لأسباب صحية، من هذا العمل الى مزرعة صغيرة. ولم تكن الحياة فيها مريحة، خصوصا وانه كان عليه ان يقطع مسافة طويلة من اجل ان يصل الى محل دراسته التي ضمن نفقاتها خاله. وهكذا فإنه شب وهو قريب من الارض، لذا فإنه عاش وفي اعماقه جانب فلاحى.

وسرعان ما أسهم تكوينه الذهني في توسيع افقه. فقد كان مبرزا في دراسته، مما دفع بالمفتش العام عام (١٨٧٦) الى ان يثنيه عن المساهمة في سباق من اجل الحصول على وظيفة كما كانت تشاء والدته. وفي عام (١٨٧٨) كان الاول في دار المعلمين العليا حيث كان بين مدرسيها الفيلسوف (بركسون Bergson) وغيره. وفي عام (١٨٨١)، بعد ان درس الادب الاغريقي والفلسفة قبل لشهادة الاستاذية في الفلسفة.

لقد اهتم (جوريس) بدراسة الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر، وربما تحت تأثيرها كان قد انصرف عن الكاثوليك، ولم يمل

الى الكاثوليكية الجديدة التي تحول نحوها (بركسون). ان تحليله للكاثوليكية سوف يتمشى مع انحياز صارم باتجاه المواقف العلمانية والجمهورية. خصوصا وان الصلة بينهما كانت قائمة في فرنسا.

انه الآن مهياً لوظيفتين : الجامعة والسياسة الجمهورية وفعلا يصبح استاذاً محاضراً في جامعة (تولوز). ويرشح عن الاتحاد الجمهوري ليصبح نائباً، وكانت الانتخابات قد دشنت دخوله الى الحياة السياسية الفعالة. ولكن لم تكن لها دلالة اشتراكية فما كان يشغل باله بوجه خاص في الفترة الواقعة ما بين (١٨٨٥) و (١٨٨٩) هو اتحاد الجمهوريين ازاء الخطر الملكي.

ان (جوريس) اتجه نحو الاشتراكية عن طريق نوع من المثالية. ان (جوريس) لم يكن ابداً ماركسياً. لاشك انه كان قد احترس من الاصطدام بهذا المذهب الذي استطاع (جل كد) من خلاله ان يحقق الوحدة الاشتراكية. كما احترس من الاختلاط بالمتراجعين عن هذا المذهب. ولكنه في نفس الوقت لم يتردد عن تأكيد استقلاله ازاءه. وعلى الرغم من حرصه على الانفصال عن (برنشتين) لأسباب تكتيكية، اكثر مما تكون اسباباً عميقة، فإن (جوريس) يبقى بكل الاحوال تصحيحياً. مع ذلك فهناك فرق ما بين التصحيحية الالمانية والتصحيحية الفرنسية، ان الاولى وردت بضد المعطيات الداخلية للماركسية. اما الثانية، فأنها كسرت كسره وامت تصحيحها تحت ظل سيل من العناصر الغريبة.

قبل ان يقوم (جوريس) بنشر كتابه الضخم ((التاريخ الاشتراكي
للثورة الفرنسية))، كان قد صرح، وهو يحاول توضيح الدلالة
الفكرية لعمله، انه ينطلق من الماركسية. فقد قال : ((نحن نعلم ان
الشروط الاقتصادية، وشكل الانتاج والملكية هي ركيزة التاريخ...
سنوضح تأثير الحالة الاقتصادية على الحكومات، والآداب،
والنظم.))

ولكن سرعان ما تأتي التصحيحات التي تحمل في طياتها
التجديد: الاول لايزال يتستر وراء (ماركس): ((نحن لانسى
(ويبدو ان (ماركس) لم يكن قد نسي) ان القوى الاقتصادية تؤثر
على الناس، في حين ان الناس يمتلكون تنوعا بالغاً في المواقف
والافكار، وان تعقد الحياة الانسانية الشديد لايدع مجالاً للهبوط
بشكل فظ وميكانيكي الى مستوى الصيغة الاقتصادية)) والتصحيح
الثاني يبدو خاصاً بـ (جوريس) حيث يقول : ((على الرغم من أن
الانسان يعيش قبل كل الانسانية، وعلى الرغم من انه يخضع بوجه
خاص للتأثير المغلف والمستمر للوسط الاجتماعي، فإنه يعيش
كذلك عن طريق الادراك والعقل في وسط اكثر سعة الذي هو
الكون نفسه. والاحتكاك بالكون من شأنه ان يحرك في الروح قوى
غامضة وعميقة، قوة الحياة الابدية المتحركة التي تسبق في
وجودها وجود المجتمعات الانسانية وتتجاوزها. انه يسرنا، عبر
التطور النصف ميكانيكي للقوى الاقتصادية والاجتماعية، ان نستشعر
دائماً شرف العقل الحر العالي. المتحرر من الانسانية نفسها عن

طريق الكون الابدي.))

ان (جوريس) لم يسلم بالمادية التاريخية الا باعتبارها ثقلاً مفيداً بالنسبة لمثاليته. ولكن بالمقابل لا يسلم لا بحصريه ولا بأولوية عناصر الانتاج والتبادل بالقياس الى التأثيرات الاخرى. وهكذا فإنه في خلافه مع (لافارك) كان قد اصر على ما دعاه بالتكوين المسبق الدماغى للإنسانية. فهناك تطور سيكولوجي سبق التطور التاريخي. فعندما برز الانسان من الحيوانية الواطئة كانت قد وجدت في الدماغ الاول للإنسانية الوليدة استعدادات، ميول، كما وجد ادراك الوحدة في التنوع الذي تشهده الظواهر، والادراك الجمالي. والادراك العام، والادراك الخاص بالتعاطف اتجاه الشبيه. ان كل تاريخ الإنسانية ما هو الا تطور هذه الاتجاهات. ((ان الإنسانية، عبر اشكال اقتصادية تنفر من فكرتها شيئاً فشيئاً، تحقق ذاتها)). وليس هنالك افضل من القول بأن ((الفكرة)) تحكم التطور الاقتصادي بدلاً من ان تكون نتاجه.

و (جوريس) كان قد استبعد عنصر آخر من الماركسية، الا وهو مقولة ((الافقار)) المتنامي. لقد هاجم مفهوم (ماركس) القاضي بأن ((التحرر المطلق)) لا يمكن ان يأتي الا عن ((الفقر المطلق)) وهو يرى بطلان هذا النوع من ((الصوفية الجدلية)) التي تجر (ماركس) الى ملاحظة قوى السحق التي تتقل على الطبقة العمالية، دون ان يأخذ بنظر الاعتبار قوتها في المقاومة والتنظيم.

وبسبب من ايمانه بالقدرات التنظيمية للرأسمالية فأن (جوريس) يستبعد مفهوم الكارثة الثورية. وبقدر ما ان الطبقة العمالية ليست في حالة عجز تام تجاه البؤس، فأن الرأسمالية ليست منزوعة السلاح تماما تجاه الازمات الاقتصادية. لقد وجد (جوريس) في الترسات والكارثات ملطفات فاعلة. وبفضلها ترسم في العالم الرأسمالي المعالم الاولى لنظام جماعي.

وفي الاخير، ان (جوريس) لا يتفق مع (ماركس) حول الصراع بين الطبقات. فقد وضح في كتابه ((الجيش الجديد)) انه يبدو بالنسبة له من غير الممكن ان لا يكون اكبر الرأسماليين، واكثرهم ضخامة في الثروة مرتبهين، في ساعات معينة، من عدم التناسب الذي تخلقه فداحة ثروتهم ما بينهم وبين باقي الناس. انه من غير الممكن ان لاتذهل مفارقة هذه الثروات التي لا حدود لها عقلهم، هذا اذا لم تصب وعيهم بالاضطراب. انهم ليسوا بالقوة، في هذه الساعات، من اجل ان يقاوموا بعض مطالب الانسانية الاولى للجماهير التي تخضع للمعاناة، وتطلب، على الاقل، نوعا من الضمان لمواجهة ضيق الايام القديمة، ومواجهة سيل البطالة، ومواجهة اسلوب الاستغلال الاكثر بربرية الذي يصيب الناس والاطفال.

يضاف الى رد الفعل العاطفي هذا نوع من الحساب الاكثر عمقا. ((ان الطبقتين المتناقضتين تمتلكان مصلحة مشتركة في ان كل واحدة منهما تملك القوة الذهنية الاكثر ارتقاء. ان كليهما معنيتان

في ان الجماعة الوطنية التي تتحركان داخلها تمتلك اكبر قدر ممكن من النشاط في ميدان العمل والعقل، وذلك من اجل ان ينحل النزاع الذي يبعد ما بينهما، ويشيرهما، في اطار نوع من التضامن السامي تصبح فيه الفضائل هي الخير العام.)) وفي عام (١٨٩٠) يكتب قائلا: ((ان الاشتراكية الحقيقية لا تتوخى قلب النظام الطبقي، وانما تتوخى اذابة الطبقات في تنظيم العمل الذي سيكون افضل، بالنسبة للجميع، مما هو عليه في الوقت الحاضر.)) و (جوريس) يعارض ((المشرفين الذين ((عن طريق البيانات العنيفة والجوفااء)) يهبطون بالاشتراكية الى مستوى المذهب الطبقي.

ان (جوريس) لم يفصل ما بين الاشتراكية والديمقراطية. ان اشتراكيته هي قبل كل شيء ديمقراطية اشتراكية. ان الجماعة تبدو في نظر (جوريس) متناقضة مع الاشتراكية. ان ((الاشتراكية هي التأكيد الاسمي للحق الفردي، فلا يوجد هنالك ما يسمى على الفرد)). ثم يقول: ((الاشتراكية هي الفردية المنطقية والنامية، وهي استمرارية للفردية الثورية، بقدر ما توسع من نطاقها.)) و (جوريس) يرى ان الاشتراكية مرتبطة ارتباطا وثيقا بذكريات الثورة الفرنسية. وفي عام (١٨٩٠) يتحدث عن ((اشتراكية واسعة وحقيقية مضمنة في الثورة الفرنسية.)) ويقول : ((ان الاشتراكية، لوحدها، هي التي ستمنح ((اعلان حقوق الانسان)) كل معناه ونحتق حق الانسان.))

ان اشتراكية (جوريس) هي اشتراكية توفيق، فهو يميل الى ان يوفق ما بين الاشتراكية والحرية ((ففي كل مكان تنتظم فيه الاشتراكية في حزب فأنها ستسير باتجاه الحريات الفردية، الحرية السياسية، حرية التصويت، حرية الضمير، حرية العمل...)) ان محاولة التوفيق بين الاشتراكية والحرية هي التي ستحكم موقفه المشهور من الاستعمار.

لم يكن (جوريس)، في بادئ الامر معنيا بقضية الاستعمار. ففي المقالات التي نشرها عام (١٨٨٧) لم يكن معنيا بالسياسة الخارجية. ومداخلاته البرلمانية في الفترة الواقعة ما بين (١٨٨٥ - ١٨٨٩) لم تمس هذا الموضوع. ان ما كان حاسما بالنسبة له خلال هذه الفترة هو اتحاد الجمهوريين تجاه الخطر الذي تمثله الملكية. ولكن لا بد من الاشارة الى انه في محاضرة القاها عام (١٨٨٤) بعنوان ((التحالف الفرنسي)) كان قد دافع عن السياسة ((الجمهورية)) للتوسع الكولونيالي. ((فالامبراطورية افقدتنا اقليمين، في حين ان الجمهورية منحتنا مستعمرتين)). بعد ذلك وضع افعاله في حالة توافق مع اقواله، فصوت على الاعتماد اللازم للتوسع الاستعماري في (تونكين) وحشد اصوات المترددين لصالح هذه السياسة. وفي عام (١٨٨٧) استحضر الاستيلاء على منحدرات ((القبيلي)) في الجزائر بصفته من الذكريات المجيدة التي بمقدور الجندي ان يفتخر بها.

هكذا كان (جوريس) يفكر. في بادئ الامر، بصدد القضية

الكولونيالية. ومثل هذا التفكير يمكن ان يفسر بثقته البالغة بالتفوق الذي حققته، منذ الثورة الفرنسية، القيم الثقافية المتجسدة في الجمهورية الفرنسية. ((فوحدة العائلة الفرنسية))، على حد تعبيره، تقتضى ان تترك جانبا النزاعات الصغيرة، والقضية الكولونيالية كانت تبدو في نظره من هذا القبيل. لماذا؟ لأن (جوريس) لم ير فيها قضية مرتبطة بغزو لأسواق، وانما مرتبطة بالاحرى ((فرنسا اخرى)) ينبغي خلقها من اجل نشر اللغة الفرنسية. فشعوب المستعمرات هم اطفال ينبغي ان تكفيهم ((بعض المفاهيم البسيطة في اللغة والتاريخ الفرنسيين، والتجارة والمسيحية الغامضة نسبيا.))

ولغاية عام (١٩٠٥) لم يتغير انحياز (جوريس) للاستعمار، على الرغم من توجهه نحو الاشتراكية، الا تغييرا بطيئا جدا. فقد كان الاستعمار في كامل ازدهاره وقد استطاع الاستعمار الفرنسي ان يمد بنفوذه الى اصقاع مختلفة في آسيا وافريقيا. ولم يبد (جوريس) اكتراثا، على الرغم من اشتراكه، لا بل سلم به كحقيقة واقعة، فقد اوضح ان التوسع الاستعماري يمتلك خاصية شمولية، انه ينشئ بالنسبة للبلد سلسلة من الحقوق وهكذا فإنه ينشئ ((بالنسبة لفرنسا الحق في توسيع نشاطها الاقتصادي والاخلاقي في مراكش))، وذلك لسبب حضورها في الجزائر. ومثل هذه الحقوق يمكن ان تبرر عن طريق الحاجات الاقتصادية للبلدان المستعمرة. لقد اكد قائلا: ((نحن الاشتراكيون، نرى من الواجب،

بالنسبة لدبلوماسيتنا، ومن دون اللجوء الى العنف والابتزاز الاستعماري، ان نصر، في حدود الحق الذي تمنحه اعتياديا لفرنسا قوة انتاجها، في ان يكون جزء من الاسواق البعيدة في الصين او في مكان آخر مضمونا بالنسبة للتغلغل السلمي لصناعتنا. وهذا يشكل شرطا ضروريا لضمان وفرة في الاجور للطبقة العمالية)) ثم ان الاستعمار، في نظره، يحقق التقدم للشعوب المستعمرة، على الرغم من ابتزازها. فعودة الهند، مثلا، الى الاستقلال، تمثل في نظره، ومن دون ادنى شك، ((السقوط مجددا في البربرية))، والعمل ضد الاستعمار، ليس فقط غير مجدي، وانما خطير كذلك، ذلك لأنه يزيد، في البلدان المستعمرة التي تلجأ اليه فرصة قيام الديكتاتورية. فعلى الاشتراكيين ان لا يعملوا ضد الاستعمار، وانما يتم الاكتفاء بالتوصية باتباع منهجية معينة، اي اتباع سياسة استعمارية ((اكثر تجانسا، اكثر حذرا، اكثر انسانية)). وفي اطار هذه المنهجية يطرح (جوريس) امام البرلمان عام (١٨٩٨) مشروعا ((لتحرر المسلمين الجزائريين عن طريق اكتسابهم لصفة المواطنين الفرنسيين)). ويقول: ((ان القضية الجزائرية الحقيقية هي ليست يهودية، انها بالاحرى عربية. ينبغي ان يمنح العرب الضمانات الخاصة بالفرنسيين))، وان يمنحوا بوجه خاص، وعلى مراحل، الحق في التصويت، دون الطلب اليهم ان يتنازلوا عن مركزهم الشخصي. ينبغي تحضيرهم للاتحاد بالطبقة العمالية الاوربية من اجل ان يقوموا في الجزائر بالعمل ضد كل اشكال رأس المال.

غير ان النزاع الذي اندلع عام (١٩٠٥) بين المانية وفرنسا على هامش نزوع هاتين الدولتين للهيمنة على مراكش. كان قد ولد القناعة لدى (جوريس) ان الحرب العالمية واقعة بسبب من هذا النزاع الاستعماري. وفي هذه الفترة كان (جوريس) قد اطلع على الدراسات التي كتبت حول الاستعمار لاسيما كتاب (هوبسن Hobson) وكتاب (هيلفردنك)، فحصل لديه الوعي بالتلازم بين الحرب والاستعمار.

ان قضية مراكش كانت قد جلبت انتباهه بشكل متميز. فقد اسهم خلال الفترة الواقعة ما بين (١٩٠٣) و (١٩١٣) بما لا يقل عن (٢٥) مداخلة مطولة في البرلمان، بالاضافة الى بعض المقالات. وكلها تكشف عن نوع من المعارضة تجاه الاستعمار. ويكفي ان نشير الى الحملات الاستعمارية التي استهدفت مراكش، سواء من جانب فرنسا او اسبانية او المانية وذلك في عام (١٩١١). فهذه الحملات الاستعمارية تمت مواجعتها من قبل (جوريس) بالنقد الشديد وذلك على صفحات صحيفة ((لومانتيه)) اذ وصفها ((بالتمثيلية البغيضة)) التي فرضت على فرنسا من قبل اتحادات الاستعماريين. ودعا الشعب الى اليقظة والأحتجاج ضد ارسال فرق السود ((التي يتم تحضيرها بهذا الشكل لتدخل في الشؤون الفرنسية في اليوم الذي يكون فيه من اللازم قهر الشعب الخاضع للمعاناة)). ثم يبين ما تخضع له القبائل في مراكش من مآسي على يد الجيش الفرنسي. ثم يتمنى ان يأتي اليوم، ((بعد هذه

العاصفة العنيفة والقتولات، ان يفهم الافضل بين المراكشيين، والاكثر نباهة، وكرما ان الحضارة الاوربية لا تتلخص في هذه الحالات من الرعب، وان يحاولوا ان يقنعوا شعبهم بأن لا يبقى مغلقا بوجه التقدم الانساني....))

ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان فكرة الحق في الاستقلال بالنسبة للشعوب الخاضعة للاستعمار، راحت تتعاظم لدى (جوريس). لاشك ان هذا الحق يبدو لديه مقتضرا على الشعوب التي تؤكد وعيها القومي، وتعمل من اجل الاستقلال. ان البذور الاولى لهذه الفكرة كانت قد ظهرت لديه بصدد الفلبين. ففي عام (١٩٠٠) وبصدد تمرد (البوكسر) تساءل (جوريس) حول ((درجة التعصب الوطني لدى الصينيين)). ولكن عند حديثه عن الفلبين يمتدح ((النضال الغريب الذي لا يعرف الهوادة لشعب صغير فقير، مسلح تسليحا رديئا، اهلكه التمرد والحرب ضد جمهورية عظيمة)) وفي عام (١٩٠٣) يرسم صورة الشعب المراكشي، ليبدو معتزا بنفسه، حذرا لم يخضع ولم يقبل ان يخرق في وعيه القومي. وربما انطلاقا من هذا المعيار كان قد حدد موقفه من الجزائر. بكلمة اوضح انه لم يضع العلاقة بين فرنسا ((وجزائرها))، على حد تعبيره، موضع الشك. ولعل ذلك يرجع الى ان نضال الشعب الجزائري، بعد المقاومة التي ابداهها ضد الاحتلال الفرنسي، كان قد هدأ، ان (جوريس) كان يعتقد بأن الشعوب اذا ما كانت مؤهلة للموت من اجل استقلالها، فأن ذلك يرجع الى انها تمتلك ماضيا

قديمًا متحضرا. وإذا ما حصل أن تخدر هذا الماضي في مجرى التاريخ، فأن التوسع الرأسمالي في بداية القرن العشرين على مستوى السوق الدولي، كان قد ايقظه. و (جوريس) توقف عن الاعتقاد بأن شعوب المستعمرات هم اطفال كانت فرنسا قد حملت اليهم التقدم. اذ انه اقر بالابعاد المستقبلية لحضارات اخرى غير تلك القادمة من اوربا.

ففي الشرق الاقصى، اذا كان (جوريس) عم (١٩٠٠) قد ابدى نوعا من الاعتدال ازاء الحملة العسكرية الموجهة ضد انتفاضة (البوكسر) فإنه ، في عام (١٩٠٤) عاد ليحارب اسطورة الخطر الاصفر ويحيي ((هذه القارة القديمة التي تستيقظ وتخرج في الاخير من سباتها)). وفي عام (١٩٠٥) يجتث من كل قلبه ضد ((الفكرة المسبقة القائمة على الجهل)) والتي مفادها ((ان الصينيين الدريسين والاذكياء هم من قبيل الماشية التي لا حصر لها. وهم في حالة من الدونية بحيث ان الاعراق البيضاء باستطاعتها استغلالهم واستخدامهم واستئصالهم واسترقاقهم)). ومن بين اعظم حوادث التاريخ ((التي ليس بمقدور اي واحد من القناصل ان يشك بها)) يشير (جوريس) عام (١٩٠٨) الى الثورة الروسية واليقظة الواسعة لآسيا.

ويضع (جوريس) بين هذه الحوادث العظيمة يقظة العالم الاسلامي. وقد بدأت هذه اليقظة بالهند ومصر وتركيا وبلاد فارس. وقد تركز انتباهه بوجه خاص على تركيا الجديدة التي انتصرت

فيها عام (١٩٠٨) الثورة البرجوازية التي قامت بها جماعة ((تركية الفتاة)). واعار انتباهه الى بلاد فارس حيث قمعت الثورة فيها من قبل الشاه. واولى الهند ومصر اهتماما حيث كانت الحركة الوطنية قد استطاعت ان تؤكد وجودها. واكد (جوريس) انه في كل مكان من العالم الاسلامي يتوخى الوعي الشاب ان يجد في الاسلام القديم ((تبريرا لسياسة الحرية)).

ان هذه الحضارة الاسلامية القديمة كانت موضع اهتمام (جوريس) فدرس تاريخها، وادهشته في تنوع فروعها التي لمعت: دين، فلسفة، علم، سياسة. كما ادهشته في خاصيتها شبه العالمية حيث تختلط فيها في الواقع ((كل تنوعات العالم الاغريقي.. والتقليد اليهودي والتقليد المسيحي، والتقليد السرياني، وقوة ايران، وكل قوة العبقريّة الآرية المختلطة بالعباسيين مع قوة العبقريّة السامية)).

ان الحضارة المراكشية عن طريق مرونتها وماضيها، تتضمن، بشكل خاص ((بذرة المستقبل.. والتطلع نحو التقدم السلمي والانساني)). ان محاولة سحقها، ولو بشكل عابر ((عن طريق الخدع والفضاضة والاحتلال)) هي احدى الجرائم التي القى بها (جوريس) في وجه الاستعمار.

ان (جوريس) وهو يدرك العلاقة بين الاستعمار والحرب كان قد توجه كذلك نحو معارضة الحرب. فأعتبرها من عام (١٩٠٥) تزعم معارضة كل سياسة ترمي الى الحرب. واعتبارا من عام

(١٩١٢) اتخذ التحضير العسكري والايدولوجي للحرب خاصية
مأساوية. ان الركض وراء التسلح القائم على زيادة مدة الخدمة
العسكرية كان قد مس الجماهير الشعبية، ومن اجل ان يتم قبوله
ظهر ادب روجت له ليس فقط الصحافة، وانما كذلك عدد من
المنظمات المتشدقة ((بالوطنية)) التي راحت تتغنى بقييم الحرب
باعتبارها هي القادرة على اصلاح حالة عدم العدالة. وهي الخالقة
للفضائل، تجاه هذا الخطر دعا (جوريس) الاشتراكية الى ان ترمي
بكل ثقلها.

ان ما شكل اصاله عمله هو قبل كل شيء حماسه الذي لا يعرف
الكلل. ((اذا لم نقم بجهد لا يعرف اليأس من اجل منع الحرب فأنا
سنتسربل بالعار)) لقد امتلك (جوريس) قناعة تتناسب مع سعة
المأساة التي تضغط على الناس ومع الكثافة التي تبدو فيها. ((كل
الوحشية، وكل الاذلال وكل التدهور المادي والمعنوي التي
تصاحب بالضرورة الحرب.))

وعلى مقولة (جل كد) وصحبه القائلة بأنه من الحرب تنبثق
الثورة، يرد (جوريس) : ان هذا صحيح، فأذا ما انفجرت الحرب
فأنا ((سنحول الاحداث باتجاه تحرير الطبقة العمالية. ولكن عن
الحرب من الممكن ان تنبثق الدكتاتورية اننا لا نريد ان نطلق على
هذه اللعبة الدموية يقين التحرر المتواصل للطبقة العمالية)).

وعلى مقولة (جل كد) وصحبه القائلة بأن النزعة العسكرية هي
ثمرة الرأسمالية، وبالتالي ينبغي عدم القيام بنضال منفصل ضدها

يرد (جوريس) مينا ان الرأسمالية هي ليست آله ثابتة ((محبوس في معبده)). ينبغي تطويقها من كل جانب. وقد دافع في كل المؤتمرات الاشتراكية التي عقدت ما بين (١٩٠٦) و (١٩٠٧) عن هذا الموقف، كما دافع عنه في مؤتمر (شتوتكارد) حيث اتفق بشأنه مع (روزا لكسمبورك) وغيرها.

وعلى مقولة اولئك الذين يقولون ان الحرب، وهي النتيجة الطبيعية للرأسمالية، لا يمكن تحاشيها يرد (جوريس) بالقول بأن الاعلان عن نزاعات لا يمكن تحاشيها يعني خلق ((ضلال الحرب))، كما يعني التشكيك بالقدرة الانسانية والتقليل من اهميتها.

ويبدو ان النجاح كان، في جميع المؤتمرات التي عقدها الاشتراكيون، حليف فكرة العمل ضد الحرب. وان مثل هذا العمل ممكن وضروري. كما يبدو ان النجاح كان كذلك حليف فكرة ضرورة تحويل الحرب الى حرب ثورية في حالة عدم التمكن من تحاشيها.

غير ان (جوريس) كان على يقين من امكانية تحاشيها بكل الوسائل. وراح يستخدم كل هذه الوسائل من اجل تحاشيها. مما أثار حقد دعاة الحرب ضده، فأجهزوا عليه بأغتياله عشية الحرب العالمية الاولى عام (١٩١٤).

والذي نخلص اليه من كل ما تقدم هو ان الماركسية، وهي تعيش اجواء التقدم العلمي والفلسفي، استطاعت ان تكون لها

نظرتها الخاصة وهي تتعامل مع الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لحقبة معينة من القرن التاسع عشر. غير أن هذا الواقع كان قد خضع للتطور. ويبدو أن ماركسي هذا القرن كانوا قد عجزوا عن ادراك هذا التطور فخضعوا لنوع من القدرية، في حين أن الاشتراكيين الاصلاحيين كانوا قد رفضوا أن يدرجوا هذا التطور ضمن النظرة الخاصة للماركسية، ليجدوا فيه بالتالي نقضا لها. بقي أن نشير إلى أن الماركسية عندما وجدت، فأنها لم توجد بصفتها فكرا مهيمننا. لاشك أنها كانت تسعى لأن تكون كذلك. ولكن نجاحها في هذا الميدان كان متفاوتا من فترة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر. ومن منظمة إلى أخرى. إن هذه الحقيقة تسمح بالقول بأن الماركسية وجدت نفسها أمام حشد من المنتظمات الفكرية. ولاشك أن الحوار بينها وبين هذه المنتظمات الفكرية، مثل أحد عناصر قوتها بقدر ما كانت تغتني من خلاله لتكتسب طابع النظرة الخاصة الشمولية.

الفصل الرابع

الليبرالية مرة أخرى

ان ظهور الأفكار السياسية الكليانية والاشتراكية بمختلف اشكالها والفوضوية وصنوها النفاية الثورية لم يستطع ان يحجب حقيقة اساسية، وهي ان القرن التاسع عشر كان قد تميز بالدرجة الاساسية بأزدهار الافكار السياسية الليبرالية في جميع ارجاء العالم. بكلمة اوضح ان الافكار السياسية السابقة الذكر كانت قد استطاعت ان تثلم من وحدة الافكار السياسية الليبرالية، ولكنها بكل الاحوال لم تستطع ان تضمن لنفسها الهيمنة، او ان تنزعها من الافكار السياسية الليبرالية. فالأخيرة كانت قد استطاعت ان تحقق نجاحات عديدة في اوربا الغربية، فقد انتشرت في المائة وايطالية مع اقترانها بالحركة القومية التي عرفتها هذا ان البلدان. كما انتشرت في البلدان السلافية، ونذت في طابعها الغربي الى بلدان الشرق الأقصى بعد انفتاح هذه الأخيرة على التجارة الغربية. ودول امريكا اللاتينية كانت قد اخذت بدساتير متبوعة بالأفكار الليبرالية التي اوصى بها الدستور الأمريكي. اما في الشرق الاوسط فأنت ((التنظيمات))، التي وضعتها الدولة العثمانية تحت ضغط القوى الأجنبية، تميزت بخضوعها للأفكار الليبرالية. وسوف تجد هذه الأفكار مكانها بارز في كتابات بعض المفكرين الأتراك الذين لم يستطيعوا ان يتجنبوا تأثيرات الغرب عليهم.

اما الولايات المتحدة فقدت بدت بأعتبارها ارض الليبرالية. واذا ما تم البقاء عند حدود الافكار الليبرالية فربما سيكون من السهل انكار عطاء الولايات المتحدة في هذا المحال. ولكن الذي يهم هو صورة الولايات المتحدة وليس الافكار، التي قد تكون فعلا ضئيلة الحجم ومفتقدة للأصالة، بمعنى آخر ان الذي يهم هو صورة الولايات المتحدة التي فرخت في اطارها الافكار الليبرالية. ومما لاشك فيه ان صورة الولايات المتحدة كانت تبدو في الغالب بعيدة عن الواقع. وكثيرا ما كان المفكرون الاوربيون يرسمون هذه الصورة طبقا لأعتقاداتهم الخاصة، اكثر مما كانوا يرسمونها طبقا للواقع الفعلي للولايات المتحدة. وبكلمة اوضح ربما يمكن القول بأن الولايات المتحدة كانت قد اتخذت شكل اسطورة او بالاحرى سلسلة من الاساطير التي قد يبدو من المناسب متابعتها.

بقي ان نشير الى ان الافكار السياسية الليبرالية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لم تعد، كما كانت عليه في القرن الثامن عشر، الافكار السياسية الخاصة بالطبقة البرجوازية. بكلمة اوضح ان الافكار السياسية الليبرالية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وجدت نفسها الى جانب الافكار السياسية الاخرى، سواء كان منها الكليانية او الاشتراكية او الفوضوية. ولم يكن بالامكان ان يحدث هذا التعايش، وربما هذا الصراع بين الافكار السياسية الليبرالية والافكار السياسية الاخرى اي اثر، انما العكس هو الصحيح. ان الافكار السياسية والاشتراكية والفوضوية كان لها

تأثيرها على الافكار السياسية الليبرالية مما منحها بعدا اجتماعيا اوسع، وجعلها مقبولة من لدن طبقات اجتماعية اخرى بالاضافة الى الطبقة البرجوازية، لا بل جعلها موضع تشبث من قبلها لاسيما بعد ان اقترن بها توسع الديمقراطية واستقادة هذه الطبقات منه. ولكن مما تجدر الاشارة اليه هو ان خضوع الافكار السياسية الليبرالية لتأثير الافكار السياسية الاخرى كان قد ادى بها الى ان تكون متسمة بالنسبية، ولكن ذلك لم يمنع من ظهور رد فعل يقوم على اساس من الرغبة في الابقاء على الافكار السياسية الليبرالية في حالة نقاوة، وبالتالي ابعادها عن اي تأثير، مما ادى بها الى تكون مطلقة. وهكذا يصبح من المقبول الكلام عن افكار سياسية ليبرالية نسبية، وافكار سياسية ليبرالية مطلقة.

المبحث الاول : الكسي دي توكفيل والليبرالية النسبية.

لقد اشار (توشارد) وجماعته الى ان الليبرالية هي في الاساس فلسفة التقدم الذي لايقبل الانقسام ولا الابطال : تقدم تكنيكي، تقدم بالرفاه العام، تقدم ذهني، تقدم اخلاقي كلها تسير جنبا الى جنب. غير ان مقولة التقدم ستفرغ شيئا فشيئا من جوهرها، وفي نهاية القرن التاسع عشر كان هنالك العديد من الليبراليين، لاسيما في فرنسا، الذين كانوا يحلمون بحالة ثابتة، بعالم متوقف. ان هذه الحالة الفعلية تبدو بديهية، بشكل متميز، لدى ((تقدمي)) التسعينات من القرن التاسع عشر. وقد مثل هؤلاء نمطا من

الليبراليين، هم الليبراليون المحافظون الذين يأخذون بقدر معين من تدخل الدولة. وهؤلاء وجدوا بوجه خاص في فرنسا حيث بدت الليبرالية، على الرغم من طابعها الشجاع على المستوى السياسي، أكثر وجلا على المستوى الاقتصادي بالقياس الى ما بدت عليه في انكلترا، وحيث ان ازدهار الصناعة والنقل يرجع الفضل فيه الى رجال، مثل السان - سيمونيين، يتميزون في ان مفاهيمهم السياسية تبدو غريبة بالقياس الى الليبرالية التقليدية. وهكذا يمكن القول بأن مثل هذه الخصوصيات التي تميز بها التطور الاقتصادي والفكري في فرنسا بوجه خاص، كانت قد افرزت افكارا سياسية ليبرالية خاصة، هي الافكار السياسية الليبرالية النسبية. ويعتبر (توكفيل) رائدا لمثل هذا النمط من الافكار السياسية.

لقب (الكسي دو توكفيل Alexis de Tocqueville) (١٨٠٥ - ١٨٥٩) من قبل (بنجامان كونستان Benjamin Constant)، الذي كان لغاية عام (١٨٤٠) من اعظم المنظرين للفكر الليبرالي)، بـ ((مونتسكيو القرن التاسع عشر.)) ان هذا اللقب يشير، بلاشك، الى اوجه التشابه ما بين المفكرين، خصوصا وان كليهما ينطلقان من ارضية واحدة هي الارضية الليبرالية، ولكنه، بالمقابل لا يشير الى التطابق في افكارهما السياسية. اذ ان (مونتسكيو) وجد في تجربة النظام السياسي في بريطانيا مثله الاعلى، في حين ان (توكفيل) وجد هذا المثل الاعلى في تجربة النظام السياسي في الولايات المتحدة الامريكية. واذا ما تذكرنا ان

النظاميين السياسيين في البلدين يقومون على اساس من منطلقات فكرية متباينة، فأنا سنستطيع القول بأن انحياز المفكرين الى هذا النظام السياسي او ذاك يعكس في الجوهر تباينا في افكارهما السياسية.

لقد اشار (توكفيل) في كتابه ((عن الديمقراطية في امريكا)) الى ((ثورة ديمقراطية عظيمة تجرى بين ظهرانينا)) والديمقراطية في نظر (توكفيل) تمثل، على حد تأكيد (ريمون ارون) في كتابه ((مقالة في الحرية))، حالة يتخذها المجتمع، وليس شكلا للحكم. فالديمقراطية هي نقيض الارستقراطية، فأذا كانت الاخيرة تقوم على اساس من عدم المساواة في الشروط الاجتماعية، فأنا الديمقراطية، على العكس من هذا، تتضمن اختفاء نظام الامتيازات المتوارثة التي تعتمدها الارستقراطية، ليحل محل نظام المساواة في الشروط الاجتماعية.

ان المساواة في الشروط الاجتماعية تعني انه لا يوجد هنالك تمايز وراثي في هذه الشروط الاجتماعية، وبالتالي فدأنا كل الاشغال، وكل المهن، وكل ميادين الشرف والكرامة مفتوحة امام الجميع. وهكذا فأنا فكرة الديمقراطية سوف تتضمن في نفس الوقت المساواة الاجتماعية والاتجاه نحو وحدة اساليب الحياة ومستوياتها.

ان الديمقراطية بهذا المعنى الذي تفتن به باتت تشكل ظاهرة عامة. واذا كانت الديمقراطية بهذا المعنى قد لفتت انتباه (توكفيل)

في الولايات المتحدة، اثناء زيارته لها عام (١٨٣٠)، فأنها تبدو في نظره شاملة. فإذا كانت اوربا لم تعرف بعد الديمقراطية بهذا المعنى معرفة متكاملة، فأنها سائرة في اتجاهها بشكل سريع لا يمكن مقاومته. ((ان التقدم التدريجي للمساواة في الشروط يمثل ظاهرة سماوية، وان الخاصية المميزة لهذه الظاهرة هو الشمولية والاستمرارية، وهي تفلت كل يوم من قدرة الانسان في التحكم بمصيرها. ان كل الاحداث، وكل الناس، يعملون في الواقع من اجل تقدمها.))

ان الولايات المتحدة قدمت، في نظر (توكفيل) نموذجا للمجتمع القائم على المساواة. فالتاس فيها يبدون ((متساويين في ثرواتهم وذكائهم. بكلمة اخرى، انهم اكثر مساواة في القوة مما عليه الناس في اي بلد آخر من بلدان العالم، وفي اي عصر آخر يحتفظ لنا التاريخ بذكره.))

و (توكفيل) يؤكد لنا بأن المساواة الاجتماعية من شأنها ان تقود نحو المساواة السياسية. ولكن من الممكن ان نتصور منتظمين للمساواة السياسية التي تقود نحوها المساواة الاجتماعية. فهناك، اولاً، سيادة الجميع، وهنالك، ثانياً، سيادة الواحد على الجميع. ويبدو ان الامريكان كانوا قد اختاروا، في رأي (توكفيل) المنتظم الاول. فبقدر ما كانوا متنورين بشكل كاف فأنتهم كانوا قد تحاشوا هيمنة شخص واحد على الجميع ليتمسكوا بسيادة الشعب. فلا توجد اية سلطة خارج الهيئة الاجتماعية ((فالمجتمع في الولايات

المتحدة يمارس فعله بذاته وعلى ذاته، ولا توجد قوة الا في داخله، وليس بالامكان ان تجد شخصاً يجرأ على ان يتلمس، وبشكل خاص يجرأ على ان يعبر عن فكرة تقضي بالبحث عن هذه القوة خارج المجتمع. ان الشعب يسهم في وضع القوانين عن طريق اختياره للمشرعين، كما يسهم في تطبيقها عن طريق اختيار وكلاء السلطة التنفيذية. وبالامكان القول بأنه يحكم نفسه بنفسه طالما ان القسط المتروك للإدارة ضعيف ومحدد، وطالما ان الإدارة نفسها تبقى تتمتع بأصلها الشعبي، وبالتالي اذا ما خضع لها فأنما يخضع للسلطة التي تصدر عنه. ان الشعب يحكم العالم السياسي الأمريكي مثلما يحكم الله الكون. انه السبب والغاية بالنسبة لكل شيء. كل شيء يصدر عنه، وكل شيء يستوعب من قبله.))

ولاشك ان السلطة التي يملكها الشعب هي سلطة مطلقة. انها بلاشك ليست سلطة شخص واحد، ولكن بنفس الوقت ليست سلطة الجميع، انها بالاحرى سلطة العدد الاكبر، اي الاكثرية. ((فخارج الاكثرية لا يوجد ، في الديمقراطيات، من يملك المقاومة.)) ان الاكثرية بأعتبارها السلطة الوحيدة من الناحية القانونية هي، كذلك، السلطة الواسعة من الناحية الفعلية. وبمجرد ان تتشكل فأن اية عقبة لايمكن ان تقف بوجهها ((والهيمنة الاخلاقية للأكثرية تقوم، في قسط منها، على فكرة مؤداها ان التنور والحكمة يعظمان في الناس العديدين المتحددين، اكثر مما هو في الشخص الواحد.)). كما ان هذه ((الهيمنة الاخلاقية للأكثرية تقوم كذلك على فكرة ان

مصالح العدد الاكبر ينبغي ان تتفوق على مصالح العدد
الاصغر.)) ولكن الاكثرية تمثل في نظر (توكفيل) الطغيان. لقد
كتب بهذا الصدد قائلاً ((هنالك اناس لا يخشون القول بأن الشعب،
على الاقل في الامور التي تعنيه، لا يستطيع ان يخرج عن الحدود
التي تقرها العدالة والعقل. وبالتالي ليس هنالك ما يخشى من ان
تمنح الاكثرية التي تمثله كل السلطة. ولكن هذه اللغة هي لغة
عبيد. فما الذي تعنيه اكثرية بشكلها الجماعي اذا لم تعن فرداً
يمتلك آراء، وفي الغالب مصالح، معارضة لفرد آخر تمثله
الاقلية؟. واذا ما سلمتم بأن انساناً مجهزة بكل السلطة بأستطاعته ان
يتعسف بها ضد خصومه، فلماذا لا تسلمون بحدوث نفس الشيء
بالنسبة للأكثرية؟ هل ان الناس، بأجتماعهم سوية في اكثرية،
يغيرون من طبيعتهم؟ بالنسبة لي لا اعتقد ذلك. ان السلطة الكلية
التي ارفض منحها الى واحد من امثالي ارفض منحها الى العديدين
منهم.))

ان السلطة الكلية، أو بالاحرى الطغيان المحتمل الذي يتمثل
بالاكثرية، تشكل خطراً يهدد في المستقبل الحرية. ولاشك ان هذه
الحقيقة تكشف، في نظر (توكفيل)، عن واحد من الشرور التي
تترتب على الحالة الاجتماعية الديمقراطية، ولو انه في ظلها يتم
التخلص من الشر الاعظم الا وهو السلطة غير المحددة للشخص
الواحد.

و (توكفيل) يورد العديد من لامثلة وهو في معرض اثبات هذا

الذي يذهب اليه. وبقدر ما يعنى بالحرية العقلية فإنه يذهب الى ان عصر الديمقراطية، عصر المساواة، يتميز بالنزعة الفردية في مجال التفكير. ((ففي كل العمليات الذهنية لا يلجأ الامريكي الا الى الجهد الفردي لعقله)) وهو بالتالي لا يلجأ في ذلك الى التقليد، كما لا يلجأ الى الرجال العظام الذين يتعايش معهم. انه يتخذ لنفسه القاعدة اللازمة لأصدار اي حكم. ولكن مع ذلك فإنه يجد نفسه في كل ذلك ملزماً على ان يكون دائماً الى جانب ((المجموع)) من امثاله، اي الى جانب العدد الكبير، الى جانب الاكثرية. وذلك يبدو طبيعياً بالنسبة له طالما انه يقر بعدم عجز الجمهور وضعفه بالقياس اليه هو نفسه.

ان (توكفيل) وهو يرى في الاكثرية نموذجاً للطغيان لا يتردد في تخوفه من الجهة التي تجسد هذه الاكثرية. فالناس وقد اصبحوا اقوياء بسبب انهم اصبحوا اكثرية لا يطيقون الصبر ازاء العقبات التي يمثلها الآخرون وقد اصبحوا اقلية. وهو لا يتردد في ايراد مثل توضيحي لهذه العلاقة التي من المحتمل قيامها بين الاكثرية والاقلية. فهو يقول: ((ليس هنالك من احد يريد التمسك بالقول بأن شعباً باستطاعته ان لا يتعسف ازاء شعب آخر.)) وذلك عندما يستشعر القوة بالقياس الى الثاني. والعلاقة بين الأحزاب يحكمها، في نظر (توكفيل) هذا المثل، بكلمة اخرى، ان الحزب الذي يمثل الاكثرية هو الحزب القوي. وبالتالي فإنه سوف يمثل الطغيان الذي قد لا يحول دون التعسف تجاه الاحزاب التي تشكل الاقلية. وذلك

يبدو طبيعياً طالما ان ((الاحزاب تشكل، شعوباً صغيرة داخل الشعب الكبير، وانها، فيما بينها، في حالة علاقة متميزة هي حالة علاقة بين اجانب. واذا ما كان يبدو طبيعياً ان يكون شعب جائر تجاه شعب آخر فكيف بالامكان ان ننكر ان حزبا يستطيع ان يكون جائراً تجاه حزب آخر؟)) ثم يضيف (توكفيل) موضحاً فيقول : ((يحصل في بعض الاحوال، لدى شعب مجزأ في الآراء، ان التوازن ما بين الاحزاب يفتقد، احدها يحصل على هيمنة واسعة لا يمكن مقاومتها، انه عند ذاك يحطم كل العقبات ويقيد خصمه ويستثمر المجتمع بكليته لصالحه، والمقهورون يأخذهم اليأس فيشكون بالنجاح، فيختفون او يسكتون، ويسيطر عليهم الجمود والصمت الشاملان، والامة ستبدو باعتبارها متحدة في الفكر. ان الحزب المنتصر سينهض ليقول : لقد حققت السلام في البلاد. ولكن في ظل هذا الاجماع الظاهري ستختفي الانقسامات العميقة، كما تختفي المعارضة الحقيقية.)) وهكذا نرى (توكفيل) يربط ربطاً وثيقاً بين واحد من عيوب الديمقراطية ووجود الاحزاب.

ولكن (توكفيل) لا يقف عند حد تشخيص هذا العيب، وانما يحاول البحث عن عيب آخر. فقد لاحظ (توكفيل) ان العصور التي تتميز بهيمنة المساواة لا تتمخض عن اناس يتميزون بالبحث في اعماق ذواتهم الخاصة عن معتقداتهم فحسب، بل يتميزون كذلك بتوجيه كل عواطفهم نحو ذواتهم الخاصة. ان الفردية تعبير حديث انجبه فكر جديد. ان آباءنا لم يكونوا يعرفون، كتعبير، الا

الانانية. ان الانانية هي حب انفعالي للذات من شأنه ان يدفع
بالانسان الى ان يحيل كل شيء الى نفسه فقط، وان يفضلها في
كل شيء. اما الفردية فأنها عاطفة واعية وهادئة تهيأ كل مواطن
لأن ينفرد بذاته عن جمهور امثاله، وان يقف جانبا هو وعائلته
واصدقائه، بحيث انه، بعد ان يكون قد خلق مجتمعا صغيرا يتناسب
واستعمالاته الخاصة، يترك المجتمع الكبير ليتدبر امر نفسه بنفسه.
والفردية في نظر (توكفيل) ((ذات اصل ديمقراطي، وهي تهدد
بخطر التقدم بقدر ما تتقدم المساواة في الشروط)).

ويعقد (توكفيل) في هذا المجال مقارنة بين الديمقراطية
والارستقراطية. فيشير الى ان الارستقراطية تربط الرعايا فيما بينهم
بسلسلة طويلة من الروابط تبدأ من الفلاح وتنتهي الى الملك،
وكل واحد من حلقات هذه السلسلة يبدو محميا من قبل الآخر
الذي يجد نفسه فوقه في المرتبة الاجتماعية والذي يكون عادة
ملزما بحماية من هو تحته في المرتبة الاجتماعية، ويشعر في نفس
الوقت، بال حاجة لحمايته ويطلبها منه. اما الديمقراطية، فأنها على
العكس من ذلك تحطم هذه السلسلة وتترك كل واحد بمعزل عن
الآخر. ليس هذا فقط، وانما يلاحظ (توكفيل) ان الارستقراطية،
وهي تحافظ على هذه السلسلة، تحرص على ضمان استمراريتها
ودوامها بين الاجيال. فهي تشد الاموات الى الاحياء، والى أولئك
الذين يولدون في المستقبل. اما الديمقراطية فعلى العكس من
ذلك، فهي بقدر ما تحطم هذه السلسلة تحطم في نفس الوقت عرى

التواصل ما بين الاجيال. فهذه الاخيرة تظهر وتتغير وتختفي
دونها علاقة تربط بينها. لقد كتب (توكفيل) قائلا بهذا الصدد:
((لدى الشعوب الارستقراطية تبقى العوائل لعصور عديدة في نفس
الحالة، وغالبا في نفس المكان. ان هذا من شأنه ان يجعل كل
الاجيال ماثلة. ان الانسان يعرف، دائما تقريبا، ظهوره ويحترمه،
وهو يقوم، بمحض ارادته، بواجبات تجاه الآخرين، وقد يحصل له
غالبا ان يضحي بمتعته الشخصية من اجل هذه الكائنات)).
ثم يخلص (توكفيل) مما تقدم الى التأكيد بأن الفردية التي
تنتهي اليها الديمقراطية تميل في جوهرها الى ان تكون شرا
اخلاقيا عظيما، بقدر ما تمثل في نظره نموذجا للفوضى الاجتماعية،
وبقدر ما تمثل هذه الفوضى الاجتماعية الطريق المعبود نحو
العبودية. لقد اخذ (توكفيل) على عاتقه مهمة استتكار هذا الطريق
امام معاصريه الذين كان يراهم بأم عينه وهم يسرون فيه.
ان (توكفيل) كان قد اتخذ موقفا سلبيا من الاحزاب ورجال
السياسة الذين يجدون انفسهم على رأسها، لأنه وجد فيها وفيهم
ادوات لتكريس الفردية من خلال انطلاقها وانطلاقهم من المصالح
الخاصة. لقد كتب بهذا الصدد قائلا: ((ان كل كفاءة رجال السياسة
تتمثل في تشكيل احزاب. ان الرجل السياسي في الولايات
المتحدة يتوخى، قبل كل شيء، تلمس مصلحته، كما يتوخى
البحث عن المصالح المماثلة التي من الممكن ان تتجمع حول
مصلحته. بعدها يعنى، بلاشك، باكتشاف ما اذا كان يوجد من باب

الصدقة في العالم مذهب او مبدأ يمكن ان يوضع على رأس هذه الجمعية الجديدة لتمنح نفسها الحق في ان تقدم نفسها للجمهور بدلالته وتتحرك بموجبه)). ولكن مثل هذا المذهب او المبدأ لا يشكل جزءا من الحزب، وانما حاله سيكون حال الامتياز الذي كان يملكه الملك من قبل في ان يضع صورته في اول الكتاب، فإذا كانت هذه الصورة تدرج مع الكتاب، فأنها بالمقابل لا تشكل جزءا منه. فالاحزاب تبقى تعرف بدلالة المصالح الخاصة التي تكرسها، وليس بدلالة المذهب او المبدأ الذي يلصق بها بشكل مفتعل، وربما من اجل حزمة هذه المصالح الخاصة. التي كان (توكفيل) يناصبها العداء.

ليس هذا فقط، وانما لاحظ (توكفيل) ان المجتمعات الارستقراطية تتمتع بشكل طبيعي بوجود الهيئات الوسيطة، او الهيئات الثانوية التي تقوم ما بين الفرد والدولة، والتي كان (مونتسكيو) قد اكد على اهميتها. اما المجتمعات الديمقراطية فأنها، تخضع، وبشكل طبيعي، لفكرة مناقضة. اذ انها تتمسك بالسلطة الوحيدة المركزية التي تمارس دونما وساطات، وتضغط بكل ثقلها على الافراد. وهكذا فانه سوف لن يكون هنالك ما بين الفرد والدولة ((مجتمعات جزئية))، على حد تعبير (روسو) في ((العقد الاجتماعي))، اذ سوف لن يوجد الا مجتمع واحد يتمتع بسلطة واحدة مركزية. ثم يتساءل (توكفيل) عن مدى الصغر الذي سيبدو عليه الفرد في مثل هذه الحال، خصوصا وانه يجد نفسه، بفعل

ذلك، بدون حماية.
ويلاحظ (توكفيل) كذلك انه في ظل المساواة التي توفرها الديمقراطية سوف يجد الناس انفسهم امام صعوبة انتزاع انفسهم من الاهتمام بشؤونهم الخاصة ليهتموا بالشؤون العامة، طالما ان الفردية دينهم. وهكذا فأنهم سوف يميلون الى ان يتيحوا للسلطة المركزية فرصة التمتع بحقوق كبيرة بقدر انفرادها بالاهتمام بالشؤون العامة. وذلك يبدو في نظر (توكفيل) طبيعيا، لأنها ستبدو لوحدها ((الممثلة المراقبة والدائمة للمصالح الجماعية)). ومرة اخرى يشير (توكفيل) الى ان الفرد، في مثل هذه الحالة، سيبدو ضعيفا، ذلك لأنه، في اطار الفردية التي تتميز بها الديمقراطية سيجد هذا الفرد نفسه مفتقدا لأي سند، وهذا الضعف سيدفع به الى ان يرتمي اكثر في احضان هذا ((الكائن الشنيع))، على حد تعبيره، الذي هو الدولة. ان هذه الاخيرة ((ستخضع لوحدها قوة امام هذا الضعف الشمولي)).

اننا في مثل هذه الحالة سنجد انفسنا، على حد اعتقاد (توكفيل) امام استبداد من نوع جديد. ان الاستبداد التقليدي الذي عرفته المجتمعات القديمة كان يضغط بثقله، ولكن على بعض الناس فقط. لقد كان عنيفا، ولكنه بالمقابل كان محدودا. ولكن الاستبداد الذي تنطوي عليه الديمقراطية يبدو ((اكثر سعة، واكثر عنوية، وهو يملك القدرة على ان يحطم الناس دون ان يشير في نفوسهم الامتعاض)). انه ليس عنيفا وليس قاسيا الا في لحظات نادرة هي

لحظات الخطر الداهم. انه استبداد اوصياء اكثر منه استبداد طغاة.

امام هذه الصورة القاتمة التي تقترن بها الديمقراطية نجد (توكفيل) يبحث عن العلاج. ويبدو ان الحرية هي التي ستمثل في نظره هذا العلاج. لقد كتب قائلاً: ((من اجل محاربة الشرور التي من الممكن ان تجلبها المساواة لا يوجد هنالك الا علاج واحد هو الحرية السياسية.))، فهي لوحدها جديرة بأن تجعل الثورة الديمقراطية التي تحمل في ثناياها خطر الاستبداد ذات جدوى بالنسبة للإنسانية. فينبغي بذل الجهد من اجل ((اخراج الحرية من اعماق المجتمع الديمقراطي الذي شاء الله ان نعيش فيه.))

لقد اكد (توكفيل) انه في ظل المساواة سوف لن تكون دائرة الاستقلال الفردي اكثر سعة مما هي عليه في المجتمع الارستقراطي. بكلمة اوضح، في ظل المساواة سيكون المجتمع قويا بينما الفرد اقل قوة. لذا فإنه اذ يتمسك بالحرية فإنه يتمسك بها في اطار مفهوم متميز هو ((الحرية التي تجد قوتها في الاتحاد)). ويبدو ان الامريكان كانوا قد اكدوا هذه الحقيقة حيث حاربوا الفردية عن طريق اقامة المؤسسات الحرة التي تعبر عن هذا الاتحاد. وقد استفاد (توكفيل) من هذه التجربة ليؤكد بأن الحرية ستبقى في خطر اذا لم يوجد امام هذه السلطة العليا التي تسموا على الجميع بأسم الجميع ((اية عقبة تستطيع ان تحد من سيرها

وتمنحها الفرصة لتكون معتدلة.)) والمؤسسات الحرة، في نظر (توكفيل) هي تلك المؤسسات التي تلزم المواطنين على الخروج من ذواتهم ونسيان مصالحهم الخاصة من اجل الاهتمام بالشؤون العامة وتمنحهم الافكار والعواطف المتناسبة مع العمل بشكل مشترك لتنهزم بهذا روح عدم المبالاة التي هي بنت الفردية. وفي المقدمة من هذه المؤسسات يضع (توكفيل) الجمعيات بالاضافة الى الهيئات المحلية والدينية.

لقد كتب (ريمون آرون) في كتابه ((مراحل الفكر العلم - اجتماعي)) بهذا الصدد قائلاً: ((ان (توكفيل) يضيف تحفظين سياسيين يتميزان بأنهما نصف دستوريين، ونصف اجتماعيين، وهذان التحفظان يسهمان، على حد اعتقاده في حماية الحرية. الاول يتمثل في حرية تكوين التجمعات، والآخر يتمثل في الاستعمال العيني لهذا النوع من الحرية الذي يتخذ شكل قيام العديد من التنظيمات الطوعية. فبمجرد ان تطرح قضية ما على مدينة صغيرة او قرية، وحتى على الدولة الفدرالية نفسها، فأن عددا محترما من المواطنين يسارع الى ان ينتظم في منظمات طوعية غايتها دراسة، وربما ايجاد الحل لمثل هذه القضية المطروحة، سواء تعلق الامر ببناء مستشفى في مدينة صغيرة او وضع حد لحرب قائمة الخ...))

لقد كتب (توكفيل) قائلاً: ((منذ اللحظة التي يعالج فيها المرء الشؤون المشتركة بشكل مشترك، فأن كل انسان سوف يدرك انه ليس تماما مستقلا عن امثاله، وانه من اجل ان يحصل على

اسنادهم ينبغي عليه ان يسهم في اسنادهم))
ان العدد الهائل من الجمعيات في الولايات المتحدة كان قد
اثار دهشة (توكفيل). وهو يبين لنا ان الامريكان من كل الاعمار
ومن كل المراكز ومن كل الميول يتحدثون باستمرار في جمعيات
من اجل ان يعملوا دونما اللجوء الى السلطة ضد شرور الحياة
ومشاكلها : الاطفال في المدارس ينظمون فيما بينهم العابهم،
ويقومون بالمعاقبة المترتبة على المخالفات في هذا المجال،
وعابروا الطريق امام احدث الطرق يشكلون فيما بينهم جمعية
للتصدي لمثل هذه الاحداث دونما اللجوء الى شرطة المرور.
وهكذا فأن اي موضوع خطير او مفيد يثير النشاط الجمعي :
الاعباد، تنظيم الندوات، بناء المستشفيات، بناء الكنائس الخ...
(فلا يوجد هنالك الا الارادة الانسانية التي لا يأخذها العجز، فهي
التي تبلغ الاهداف عن طريق النشاط الحر للقوة الجماعية
للأفراد.))

و (توكفيل) يرى ان هنالك علاقة وثيقة بين قيام الجمعيات
والمساواة الديمقراطية. فالناس في المجتمعات الارستقراطية
(ليسوا بحاجة الى ان يتحدثوا من اجل القيام بعمل. ذلك لأنهم
مشدودون فيما بينهم سوية بشكل قوي. فكل مواطن، غني وقدير،
يشكل بحد ذاته في هذه المجتمعات جمعية دائمة واجبارية مكونة
من كل أولئك الذين يمسك بهم ضمن تبعيتهم له، والذين يدفع
بهم الى تنفيذ رغائبه.)) اما في المجتمعات الديمقراطية فمثل هذه

الجمعيات تبدو ضرورية بالنسبة للأفراد، ذلك لأنهم سوف يكونون، في نفس الوقت، مستقلين وضعفاء، فلا يستطيعون ان يقوموا بمفردهم بأي شيء، وكل ما لم يقوموا به عن طريق تجمعهم في جمعيات ستقوم به الحكومة. وعمل الحكومة سوف لن يكون فقط غير مرض، وانما كذلك خطيرا. وخطيرا لأن ((العواطف والافكار سوف لا تتجدد، والقلب سوف لن يكبر، والعقل الانساني سوف يتقدم الا بعمل الناس المتبادل.)) والجمعيات هي التي تولد مثل هذا العمل المتبادل وتصونه، على خلاف السلطة التي يقود تدخلها الى اطفاء جذوته وقتله.

ان (توكفيل) يخلص مما تقدم الى القول: ((من اجل ان يبقى الناس متحضرين، او من اجل ان يكونوا متحضرين. ينبغي ان يقوم بين ظهرائهم فن التجمع، وان تبقى بنفس الشكل الذي تنمو فيه المساواة في الشروط.))

ان بلوغ (توكفيل) مثل هذه الخلاصة يوحي بأرتضائه لوجود الاحزاب باعتبارها هي الاخرى تجمعات. ولكن الامر ليس كذلك. ان (توكفيل)، وهو يتحدث عن ضرورة قيام التجمعات، لم يكن ينصرف بذمته ابدأ الى التجمعات السياسية بما فيها الاحزاب. وقد قال بهذا الصدد: ((ان الامر لا يتعلق الا بتجمعات تشكل في اطار الحياة المدنية والتي موضوعها ليس من السياسة بشيء.)) ولا يتردد (توكفيل) في التقليل من قيمتها حيث يقول: ((ان التجمعات السياسية التي توجد في الولايات المتحدة لا تحظى الا

بقيمة ثانوية وسط هذه اللوحة الهائلة التي يمثلها هذا المجتمع الهائل من التجمعات.))

ومثل هذا الموقف يمكن ان يفسر بدلالة نظريته المتميزة الى التجمعات. فهذه اذ تقوم انما تقوم مرتكزة الى روح التضامن. فقد كتب قائلاً: ((من المناسب ان يتم تحريك الفكرة القائلة ان واجب الانسان، بالاضافة الى مصلحته، يتمثل في ان يكون مفيداً لأمثاله من الناس)). واذا كانت هذه التجمعات تقوم مرتكزة الى مبدأ الحرية، فأُن (توكفيل) كان قد سبق له ان ادرك ضرورة قيام الحرية داخل الاتحاد الذي يعبر عن روح التضامن. ان هذه المنطلقات حكمت موقفه السلبي تجاه التجمعات السياسية التي ربط قيامها بالاختلافات التي تقوم بين الافراد.

ان (توكفيل) كان قد اوضح ان البلاد الواسعة قد تحتضن سكان مختلفين فيما بينهم مهما اتحدوا تحت ظل نفس السيادة. اذ انهم يبقون محتفظين بمصالح متعارضة. وعن هذا يأتي التعارض الدائم فيما بينهم. ان القطاعات المختلفة لنفس الشعب بدلالة هذا التعارض في المصالح لا تشكل في مثل هذه الحالة احزاباً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وانما تشكل بالاحرى امماً متميزة. واذا ما وقعت الحرب بينها فأُن مثل هذه الحرب ستكون حرباً بين امم متخاصمة، وليس صراعاً ما بين زمر. ((ولكن عندما يختلف المواطنون فيما بينهم حول النقاط التي تخص كل الاجزاء التي تتكون منها البلاد، كالنقطة التي تتعلق بالمبادئ العامة للحكم،

عند ذاك سيتم ميلاد ما ادعوه بالاحزاب.)) فالاختلاف، في نظر (توكفيل)، وليس روح التضامن، هو القاعدة التي تقوم على اساس منها الاحزاب، مما يجعلها متميزة عن التجمعات الاخرى، وفي نفس الوقت مرفوضة من قبله.

وانسجاما مع اتجاهه هذا يقيم الاحزاب الامريكية تقييما يتسم بنوع من الايجابية لسبب بسيط جدا يتلخص في انه وجدها اقرب ما تكون الى التجمعات التي تقوم على اساس من روح التضامن، منها الى الاحزاب الحقيقية التي تقوم على اساس من الاختلاف. لقد اشار (ريمون آرون) الى ذلك عندما اوضح ان (توكفيل) يرى ان الاحزاب الامريكية تتميز عن الاحزاب الاوربية في انها لا تقوم على اساس من اختلاف في الاعتقادات الايديولوجية، وانما تقوم في الجوهر لغرض تنظيم المصالح وذلك من خلال مناقشة القضايا التي تطرح على المجتمع مناقشة ذات طبيعة برلمانية. وبكلمة موجزة يمكن القول مع (هارولد لاسكي) في مقدمة لكتاب (توكفيل) ((عن الديمقراطية في امريكا)): ((ان (توكفيل) كان مقتنعا ان الاختيار العفوي يمثل سر الحرية)) وهذا ما لا تستجيب اليه الاحزاب بقدر ما تمثل تجمعات منظمة.

لقد كتب (توكفيل) قائلا: ((اني امتلك اتجاه المؤسسات الديمقراطية تذوقا فكريا، ولكنني ارستقراطي بالفريضة، بمعنى آخر، انني احتقر واخشى الجمهور. اني احب الحرية والمساواة واحترم الحقوق، ولكن ليس الديمقراطية)) بمعنى آخر ان (توكفيل)

يتمسك بالليبرالية، ولكنه لا يتمسك ببعض نتائجها كالديمقراطية. ولعل ذلك هو الذي جعل من تمسكه بالليبرالية تمسكا مشوبا بالنسبية. وفي الاخير يمكن القول بأن الليبرالية النسبية التي تمسك بها (توكفيل) هي شكل من اشكال التوفيق ما بين الأرستقراطية والليبرالية المطلقة التي كانت تجتاح امريكا في الواقع.

المبحث الثاني : الافكار السياسية الليبرالية المطلقة

ان مقولة التقدم، في نهاية القرن التاسع عشر ستحتفظ بحيويتها في انكلترة وفي امريكا، وذلك بسبب الطابع الديناميكي الذي اتخذه اقتصاد هذين البلدين. قالتوسع الصناعي والتجاري بوجه خاص كان قد سمح بأستمرارية الثورة الاقتصادية في هذين البلدين، مما تمخض عنه نوع خاص من الليبرالية يتجاوب مع استمرار هذه الثورة الاقتصادية. بكلمة اوضح إن الطابع الديناميكي الذي اتخذه الاقتصاد في هذين البلدين افرز ليبرالية ديناميكية.

والليبرالية الديناميكية تتميز بالحرص على الابقاء على كل مقومات الليبرالية في حالة من الفعالية الدائمة، وعلى استبعاد كل المعوقات التي من شأنها ان تعرقل فعالية هذه المقومات. بكلمة اوضح ان الليبرالية الديناميكية، بخصائصها هذه، تعبر عن الليبرالية المطلقة التي اخذ بها العديد من المفكرين لاسيما في انكلترة وامريكا.

ينحدر (جرمي بنتام Jeremy Bentham) (1748 - 1832) عن اسرة ثرية. فقد كان جده من رجال الاعمال فكون ثروة من اشتغاله بالاعمال المالية والتجارية. وكان والده ميسور الحال طوال حياته، وبذل مجهودا كبيرا في تربية ابنه ففي سن السابعة ارسل (بنتام) الى مدرسة (وستمستر)، ثم انتقل الى جامعة (اكسفورد) في الثانية عشرة، وحصل في الخامسة عشرة على درجة بكالوريوس في الآداب. وكان ابوه، وهو رجل شديد الميل الى التعاطف، يرغب في ان يحتفظ ابنه بعلاقة مع اللوردات والعظماء في الجامعة، ولكن (بنتام) كان حيايا يفضل الكتب على اللهو. والتحق (بنتام) بمهنة المحاماة ليرضى اباه، ولكنه ارضى نفسه بأن اهتم بالاصلاح القانوني اكثر من اهتمامه بالممارسة القانونية، مما جعله يواجه بعض الصعوبات المالية.

لقد كان (بنتام) غريب الاطوار خجولا الى حد لا يكاد يصدقه العقل، لا يخرج عن نطاق نظام رتيب فرضه على نفسه. ولكنه كرسه في نفس الوقت لضمان تكوينه الفكري، والانتاج الفكري. ان تكوين (بنتام) الفكري هو تكوين فرنسي بالدرجة الاساسية. نعم كان (هيوم) قد ترك اثرا في فلسفته، كما ترك (هارتلي Hartley) اثرا في تفكيره السيكولوجي. كما ان اول مبادئه الاخلاقية وجدت في كتاب (هتشون Hutcheson) المعنون

((تحقيق حول الخير والشر الأخلاقيين)) بنفس الالفاظ تقريبا، على حد قول (برتراندرسل). الا ان اتجاهاته الفكرية كانت قد طبعت بطابع الفلسفة الفرنسية التي كانت سائدة قبل الثورة الفرنسية. فكان (فولتير) يثير اعجابه، وخضع لتأثير (هلفسيوس) وتحمس له. فقد قرأ (هلفسيوس) سنة (١٧٩٦). فكتب قائلا: ((لقد كان (هلفسيوس) بالنسبة لعالم الاخلاق ما كان (بيكون) بالنسبة للعالم المادي، واذن فـ (بيكون) عالم الاخلاق قد وجد، اما (نيوتن) عالم الاخلاق فلم يأت بعد.)) ولعلنا لا نجانب الصواب اذا ما افترضنا ان (بنتام) كان يصبو لأن يكون هو (نيوتن) عالم الاخلاق.

وعندما قرأ (بنتام) كتاب (بيكاريا Beccaria) ((في الجرائم والعقوبات))، كان رأيه فيه اعظم من رأيه في (هلفسيوس) نفسه. فقد كتب يقول: ((آه يا استاذي، يا سيد المبشرين بالعقل، يا من رفعت بلادك ايطالية عالية فوق انكلترة، وقد اضيف، فوق فرنسا كذلك، لو لا (هلفسيوس)، دون ان يكتب في القانون، قد ساعدك وامرك بآرائك الاساسية. انت يا من تتحدث بنوع من العقل عن القانون عندما كان الناس في فرنسا لا يتفقون الا بلغو الحديث، حديث هو العقل نفسه اذا قورن باللغو الذي كان ينطق به الانكليز، وانت يا من جلت جولات نافعة في طريق المنفعة، ماذا ابقيت لنا ان نفعله؟ ان الذي ابقيته هو الا نحيد ابدا عن ذلك الطريق))

وعملت رحلته الى فرنسا سنة (١٧٧٠) وهو في الثانية والعشرين من عمره على تقوية التأثير الفرنسي في نفسه. والواقع انه ظل طوال حياته، ومن عدة نواح، فيلسوفا فرنسيا من فلاسفة عهد لويس السادس عشر.

وبالمقابل فأن شهرة (بنتام) كانت قد عمت فرنسا. خصوصا بعد ان ترجمت مؤلفاته، من قبل احد تلاميذه، الى الفرنسية. وقد بلغ من شهرته في فرنسا ان الجمعية الوطنية الفرنسية كانت قد انتخبته، في اعقاب الثورة الفرنسية، مواطنا فرنسيا. الا انه كان ما يزال ينتمي الى حزب المحافظ. وسرعان ما عافت نفسه الثورة، ونسيته الثورة ايضا في نفس الوقت تقريبا، لينتشر صيته في اصقاع اخرى من العالم الا في بلده انكلترا، اذ قلما عرف اسمه فيها.

ان فلسفة (بنتام) تقوم على اساسين احدهما سيكولوجي والآخر اخلاقي. وقد دونهما بأيجاز في مذكرة كتبها لأستعماله الخاص :

((مبدأ التداعي))، (هارتلي)، الصلة التي تربط بين الافكار واللغة، وبين الافكار والافكار. ((مبدأ السعادة الكبرى (بريستلي) طبقة (بنتام) على كل فرع من فروع الاخلاق بتفصيل، وقد سار فيه (هلفسيوس) بعض هذا الطريق نفسه.))

ان ((مبدأ التداعي)) الذي يشكل الاساس الاول في فلسفته كان قد اخذه عن (هارتلي). ولكن (برتراند رسل) يذهب الى

الاعتقاد بأنه قبل (هارتلي) كان (هيوم) ((ولم يكن ما أبتكره (هارتلي) هو مبدأ التداعي، ولكن الذي ابتكره هو التوسع فيه، فوق ما يجب، ليعم كل الظواهر العقلية.)) وهذا المبدأ لم يتغير منذ (بنتام) حتى الآن الا ما طرأ عليه من تبديل في المصطلحات. فبدلاً من ((مبدأ التداعي))، نتحدث الآن عن ((الفعل العكسي المشروط)) الذي قال به (بافلوف). والفارق الوحيد هو ان ((الفعل العكسي المشروط)) عند (بافلوف) هو فعل فسيولوجي، بينما ((التداعي)) عند (بنتام) هو تداعي عقلي خالص. فالسياسي قد يذكر باللص والشواء قد يذكر بالمسكر، والسكين قد تذكر بالرقبة والتداعي كما يعرف الجميع وسيلة من وسائل القبض على المجرمين ولكن (بنتام) كان يرغب من ورائه اقامة مجموعة قوانين، وعلى نحو اعم، نسق اجتماعي، يجعل الناس بطريقة آلية فضلاء. وعند هذه النقطة صار مبدأه الثاني، ((مبدأ السعادة العظمى)) ضرورياً لمن اجل تعريف الفضيلة.

ان (بنتام) يرجع هذا المبدأ الى (بريستلي). ويرى (برتراند رسل) ان هذا الاخير ليس له فضل خاص في وضعه. فهو متضمن بالفعل في فلسفة (لوك)، وفضل (بنتام) لا يتمثل في الصياغة النظرية لهذا المبدأ، بل في تطبيقه له تطبيقاً نشيطاً على مشكلات عملية متنوعة. بعد ان حلل (بنتام) اصول العمل البشري استنتج ان الناس يعملون بدافعين : اجتلاب اللذة، ودفع الالم، ((ولهم وحدهم ان يعينوا ما يجب ان نقوم به وان يحددوا ايضاً ما

سنفعله))، على حد قوله. وهكذا يكافح كل انسان من اجل ادراك السعادة، تلك الحالة التي يختبر فيها اكبر عدد من اللذات، واقل قسط من الآلام. وعلى الاخلاق ان تعين مبادئ التصرف التي توصله الى هذه الحالة.

بكلمة اخرى ان (بنتام) اعتبر الانسان حيوانا يسجيب بشكل متباين لما هو مرضي بالنسبة له وما هو غير مرضي. ان المجتمع بمقدوره ان يفرض عقوبات من اجل ضمان النظام، ولكن هذه العقوبات ينبغي ان تكون محسوبة علميا بطريقة يكون فيها مجموع اللذة او السعادة قد اصبحت في حده الاعلى والاليم في حده الادنى. ان هذا ما يسمى بالمنفعة.

ان مبدأ المنفعة هذا بدا في نظر (بنتام) مؤهلا لأن يكون اساسا لعلم متكامل خاص بالانسان بموجبه ينبغي ان يكون ما هو نافع المعيار الوحيد للسلوك الانساني والتشريع، وينبغي ان يحل كليا محل مبدأ الخير والشر. وبهذا الشكل فأنا العلم سيأخذ كليا مكان الاخلاق والدين. ان المنفعة من الممكن من الناحية الفعلية ان تقاس، كما يعتقد (بنتام)، وبالتالي ينبغي ان يكون بالامكان ان يقرر، بطريقة موضوعية بشكل مطلق، ما هو مناسب ان يعمل او لا يعمل في اطار النشاطات الانسانية.

ان هذه الامكانية في قياس المنفعة هي بالبداية النقطة الحاسمة. و (بنتام) في كتابه الاول: ((مبادئ الاخلاق والتشريع)) (١٧٨٩) بذل جهدا متميزا من اجل ان يبين انه بالوسع قياس ما هو نافع.

بكلمة اوضح ان قيمة لذة ما او الم ما (المنفعة او الحرمان من المنفعة) يعتمد، على حد قوله، على الظروف التالية : كثافته، مدته، يقينه، قرب حدوثه، جدواه، نقاوته، اتساعه.

لقد اهتم (بنتام) بالمقام الاول بالاصلاح القانوني، وبشكل خاص القانون الجنائي، وكرس نفسه له مع نوع من الاشارة. ويذهب (جون هرمان راندال) الى التأكيد بأن (بنتام) تدرب على مهنة القانون لكن عقله ثار ضد مجموعة الاعتقادات التقليدية المشوشة التي كان يتكون منها القانون الانكليزي حينذاك. ولم يكن اي احترام للماضي او لما يزعم انه ممعن في القدم. وقد اعتقد وفقا للطريقة النموذجية في القرن الثامن عشر ان كل قانون يجب ان يعكس بالاستناد الى خدمته لحاجات اليوم، وان ما لا يستطيع ان يثبت امام هذا المقياس يجب اهماله مهما كان تاريخ حياته، او مهما كانت شهرة المدافعين عنه. وكانت مبادئ برنامجيه في الاصلاح القانوني تقوم على ان يكتشف المشرع اولا ما يرغب الناس به ويحتاجونه، ثم يضع القوانين لتأمين ذلك. والمعياري الذي ينبغي ان يتبع في قياس الحاجة هو المنفعة. بكلمة اوضح ان على المشرع ان يحدد الشيء الذي سيعود بأعظم السعادة لأكبر عدد من الناس، وان يضعه في شكل قانون. لقد قال: ((يمكن ان يقال عن عمل ما انه يتفق مع مبدأ المنفعة عندما يكون الاتجاه فيه لزيادة سعادة المجتمع اكبر من اي اتجاه لأنقاصها.)) ثم يقول: ((ان سعادة الافراد الذين يتألف المجتمع منهم، اي لذاتهم وامנם، هي

الغاية الوحيدة والنهائية التي يجب ان يضعها المشرع نصب عينيه. والمقياس الوحيد الذي بالاستناد اليه يجب على كل فرد ان يكيف سلوكه قدر ما يعتمد ذلك على المشرع)).

وترتيباً على ما تقدم، ربما يمكن القول بأن فلسفة (بنتام) القانونية تتميز بطابعها التجريبي، بقدر ما تجد في المنفعة اساساً لها. فمن زاوية المنفعة كل عقوبة هي شر، انها جنحة مضادة مرتكبة بدلالة سلطة القانون. ان العقوبة الشرعية هي نوع من الخدمة المفروضة على ذلك الذي يخضع لها من اجل خير المجتمع. ان العقوبة بالنسبة للجائح تحدث لذة بالانتقام بالنسبة للطرف المتضرر. ولكن هذه اللذة لا تكفي من اجل تبرير العقوبة، ذلك لأن شر الخسارة يغلب على خير الكسب.

وبالنسبة للمفكر (بنتام) كل عمل مضر بالنسبة للجماعة ينبغي ان يرقى به الى مستوى الجنحة. غير ان الشر يتنوع طبقاً لأولئك الذين يعانون منه. وهو يصنف الجائح الادنى. وقد اقام (بنتام) نوعاً من الرياضيات الاخلاقية التي تتسم بالنسبية طبقاً للمنفعة. ان العقوبة ينبغي الهبوط بها الى الحد الذي يضمن التناسب ما بين العقوبات والجائح. ان الشر المترتب على العقوبة ينبغي ان يتفوق على المزية المترتبة على الجنحة، ولكن بأقل قدر ممكن. وهو يرفض فكرة نعومة العقوبة، كما طالب بذلك (بيكارديا)، وهو يتطلع الى عقوبة ((اقتصادية)) محسوبة بدقة معقولة، وشديدة، ولكن قصيرة. لقد رفض (بنتام) قانون العقوبات البريطاني الذي تميز

بالشدة، ورأى انه غير قابل للتطبيق. وفي الواقع ان حركة
اصلاحية ارتسمت معالمها في هذا العصر في هذا المجال. انه
الشكل النفعي والاجتماعي للمسيحية، ان السجون غاصة بالناس،
وهي مدارس للشر. ان (بنتام) كان يتطلع الى ان يحل محل
ترحيل السجناء الى استرالية السجن النموذجي الذي يتم فيه
تهذيب السجناء، ولكن القواعد التي تحكمه تتميز بالشدة و
(الاقتصاد.))

بهذا الشكل كان (بنتام) قد طبق مبدأ المنفعة، الذي اخذ به، في
ميدان شغل اهتمامه بشكل متميز، الا وهو التشريع كأساس
للأصلاح الاجتماعي. وبهذا التطبيق كان قد كشف، في الواقع عن
ابعاد هذا المبدأ لاسيما السياسية منها.

من اجل ان نفهم الابعاد السياسية لمبدأ المنفعة لدى (بنتام)
ينبغي ان نتذكر حقيقة مهمة، وهي ان (بنتام) يجد نفسه، على حد
قول (بونتي) ((عند نقطة التحول من ليبرالية القرن التاسع عشر))
الى الليبرالية النفعية. والليبرالية النفعية، على حد قول (توشارد)
وجماعته، هي ((المذهب الخاص بعصر معين، وبلد معين، وطبقة
معينة... انها، وهي غريبة على كل شكل من اشكال
الرومانتيكية، فلسفة تجارية...)). وكان (جون هرمان راندال) قد
اوضح هذه الحقيقة بقوله: ((كان (بنتام) نفسه الناطق بلسان الطبقة
الانكليزية المتوسطة. وقد بدا له ان ما تطلبه هذه الطبقة هو افضل
شيء للمجتمع.)) وما كانت تتطلبه هو الحرية الاقتصادية التي

تشكل جوهر الليبرالية بصورة عامة.
كتب (توشارد) وجماعته بهذا الخصوص قائلين: ((ان) (بنتام)
عرف الاقتصاد السياسي على طريقة (آدم سميث) ليبدو بأعتباره
((معرفة الوسائل الخاصة بإنتاج الحد الأقصى من السعادة في
الاحوال التي ترجع فيها هذه الغاية الاكثر عمومية في سببها الى
انتاج الحد الأقصى من الثروة، والحد الأقصى من السكان)). و
(بنتام) نشر كتابا بعنوان ((دفاع عن الاقتراض بفائدة)) اكد فيه
تعلقه بالحرية الاقتصادية، حيث قال: ((ان الدولة ليس وظيفتها
زيادة الثروة او خلق رؤس الاموال، وانما ضمان الامن في حياة
الثروة بمجرد ان يتم الحصول عليها. ان الدولة تقوم بوظيفة
قضائية ينبغي استيفاؤها، غير ان وظيفتها الاقتصادية ينبغي الهبوط
بها الى اقل قدر ممكن)). ويعود (بنتام) في كتابه ((الوجيز في
الاقتصاد السياسي)) ليؤكد قائلا: ((طبقا لمبدأ المنفعة، وبالنسبة
لأي فرع من فروع التشريع، يتلخص الموضوع او الهدف
المستهدف بإنتاج الحد الأقصى من السعادة خلال فترة زمنية معينة
من اجل الجماعة)) ثم يعود ليؤكد بأنه من انصار امتناع الحكومة
امتناعا كلياً عن التدخل في القضايا الاقتصادية. وفي كتابه ((دفاع
عن الاقتراض بفائدة)) يعلن عن تمسكه بهذه الفكرة انطلاقاً من مثل
عيني. فقد ذهب، على حد قول (هنري دني) ((الى ابعد مما ذهب
اليه (كني) و (آدم سميث)، اذ حاول فيه ان يبين ان اي تشريع
يمس معدل الفائدة سيكون مضراً، ذلك لأن ((اي تشريع ليس

بوسعنا ان يقدر بشكل جيد مثلما بوسع الفرد ان يقدر فيما يخصه ما الذي يمكن ان تمثله العملة من قيمة بالنسبة له.))
 والحجة التي تمسك بها (بنتام) في اصراره على ضرورة امتناع الحكومة عن التدخل في القضايا الاقتصادية تتلخص في (١) ان الثروة العامة ما هي الا حاصل الثروات الخاصة. وليس هناك اي شخص آخر غير الفرد بمقدوره ان يعلم ما ينبغي عمله من اجل زيادة ثروته. وليس هناك من هو مستعد ان يسعى وراء تحقيقه بذات الحماسة والمثابرة. (٢) ان تدخل الحكومة ينبغي بالضرورة ان يتضمن عنصر اكراه، في الوقت الذي يجلب فيه الاكراه الالم للأفراد. وربما يمكن القول ((ان هذا التدخل ضار من حيث انه لا يوصل الى النتيجة المرغوبة بل يعيقها. وهو علاوة على ذلك ضار بصورة كلية دائمة من ناحية اخرى. وتلك انه يشكل تقيدا لحرية الفرد او ضغطا عليها. والالم هو النتيجة العامة التي ترافق الحس بمثل هذه الضفط في اي وقت يختبره الفرد. وبأستثناءات قليلة محدودة فإن ادراك اكبر حد ممكن من السعادة يمكن تأمينه بصورة فعالة على افضل وجه بأن تترك كل فرد يسعى وراء اكبر قسط ممكن من اللذة بما يتناسب مع ما لديه من الوسائل. واذن ففن الحكم يصبح محدودا جدا.. والطلب الذي تتقدم به الزراعة والصناعة والتجارة الى الحكام هو متواضع ومعقول يشبه الطلب الذي تقدم به (ديوجين) الى (الاسكندر) اذ قال له : ((تحج جانبا ولا تحجب الشمس عني فنحن لسنا بحاجة الى اي فضل، وجل ما

نطلبه طريقا امينة وسالكة.)). ((
وهكذا نجد لدى (بنتام) الموقف الثابت الذي نشهده لدى (آدم
سمث). ان الليبرالية النفعية لا تقول بأن الحرية الاقتصادية تقود
الى الكمال الاجتماعي وانما تقول بأنها لا تتسبب الا بالضرر الاقل.
فينبغي ضمانها.

وعلى اساس من هذه المقولة حدد (بنتام) موقفه من الحقوق
الفردية. ولكن هذا الموقف بقي يتميز بطابعه البركماتي. وعلى هذا
الاساس فإنه رفض فكرة الحقوق الطبيعية بقدر ما وجد فيها نمطا من
انماط الميثافيزيق، على حد تأكيد (توشارد) وجماعته. وترتبا على
هذا كان قد ذهب الى الاعتقاد بسذاجة ((اعلان حقوق الانسان
والموطن)) الذي صدر اثناء الثورة الفرنسية. ووجد فيه، على حد
قول (بوتتي) حشدا من الحماسة والاختلاط الذهني. لقد قال
(بنتام) ان حقوق الانسان لغو صرف، وحقوق الانسان الاساسية لغو
يمشي على ساقين طويلين. اما ((اعلانهم (الثوريون الفرنسيون)
لحقوق الانسان فهو عمل ميثافيزيقي، بل غاية التطرف في
الميثافيزيقي.)) وقال ان من الممكن تقسيم مواده الى ثلاث فئات
: (١) المواد التي لاتعقل. (٢) المواد الباطلة. (٣) المواد التي
لاتعقل والباطلة معا. ثم كتب قائلا: ((ما هي حقيقة الاشياء؟ انه
ليس هناك ما يمكن تسميته بالحقوق الطبيعية، وليس هنالك اشياء
كالحقوق السابقة لتأسيس حكومات، او ثمة حقوق طبيعية تعارض
وتعاكس الحقوق القانونية، وان هذه التعبيرات مجرد مجاز. وعندما

، تستعمل وتحاول ان تعطيهها معنى حرفيا فأنتك تنتهي الى الخطأ، وذلك النوع من الخطأ الذي يقود الى الاذى... الحقوق الطبيعية هي مجرد كلام فارغ، والحقوق الطبيعية المطلقة بلاغة فارغة. وكلام فارغ.. ما هي لغة العقل والحس ازاء هذا الموضوع بالذات؟ ان اي حق من الحقوق بقدر ما هو صحيح اومفيد، اي نافع للمجتمع، يجب ان يتوطد ويدعم وبنفس المقدار يكون من الخطأ ابطاله. ولكن كما ان اي حق نافع للمجتمع بصورة عامة يجب توطيده. كذلك لا يوجد حق يجب الاحجام عن ابطاله اذا بدا انه غير نافع للمجتمع. ولكي نعرف ما اذا كان في مصلحة المجتمع دعم هذا الحق او ذاك او ابطاله، من الضروري معرفة الوقت الذي يقترح فيه ابطال الحق او توطيده، وكذلك الظروف الخاصة المحيطة بالمطالبة بأبطاله او توطيده، ويجب ان يوصف الحق ذاته بكل دقة، لا ممزوجا مع مجموعة اخرى من الحقوق بفوضى ودون نظام، كأن نتحدث مثلا بصورة عامة غامضة عن حق التملك والحرية وما اشبه ذلك.))

وربما يمكن القول بأن (بنتام) يرى ضرورة تعيين الحق بدلالة المنفعة. ان ما يشكل قوة عقد، مثلا، هو منفعته. بمعنى آخر، مصلحة الاطراف المتعاقدة، واذا لم تكن ثابتة فأن العقد ينبغي ان يلغي باستثناء الحالة التي تكون فيها العناصر غير المفيدة عابرة، ذلك لأنه من النافع ان تكون العقود موضع احترام.

ان (لوك) كان قد اقام الحق في الملكية على اساس المنفعة، و

(هيوم) اقامه على اساس من العادة والتجمعات المحصنة، اما بالنسبة للمفكر (بنتام) فأن الحق في الملكية هو محاولة في الحصول على مزايا من الشيء المملوك. انه يقوم على اساس من مبدأ الامن.

كذلك الحال بالنسبة للحرية. فقد عني بها (بنتام) ((عناية ضئيلة))، على حد قول (برتراند رسل)، اذ انه كان يؤمن بأن السعادة لا الحرية هي غاية الانسان، ولم يكن مقتنعا ان الحرية ضرورية للسعادة. ويقول: ((سمهم ان شئت جنودا او سمهم رهبانا او سمهم آلات، فأن ذلك لا يهمني ما داموا سعداء. ان الحروب والعواصف هي خير ما يقرأ عنه الانسان، ولكن السلام والهدوء هما خير ما يتحملة.))

اذ يجب ان يسمح للأفراد بالحرية النافعة اجتماعيا لا اكثر من ذلك، ويجب ان نعموا بالأمن النافع دون زيادة. وهكذا يصل (بنتام) الى نفس النتيجة التي وصل اليها (روسو)، ولكن بطريقة مختلفة، اي ان السلطة ذات السيادة لها الحق المطلق ان تقرر بالضبط الامتيازات التي ستحتفظ بها لنفسها والامتيازات التي ستمنحها لكل فرد من الاعضاء. وربما، في ضوء ما تقدم، يمكن القول مع (توشارد) وجماعته ان النظام الذي يقترحه (بنتام) ((يقرب من الاستبداد المتنور))، وذلك بقدر ما كان ((من انصار السلطة القوية المسلحة بما هو ضروري من اجل العمل)). والحرية، في ظل الاستبداد المتنور. سوف لن يكون لها الامكان

صغير، طالما ان توخي السعادة يتقدم عليها.
في ضوء ما تقدم سوف يحدد (بنتام) موقفه من الحكم لقد
اوضحنا من قبل ان (بنتام) كان برجماتيا، لذا فإنه لا يتساءل عن
الكيفية التي وجدت فيها مؤسسة سياسية معينة، ولا يتساءل عما اذا
كانت تتطابق مع العقل ام لا. ان كل الذي يعنيه هو كيف تعمل
هذه المؤسسة. وربما لهذا السبب كان قد رفض المنهج التاريخي في
متابعة الحكم، فأمتلك حقد العصامي تجاه العالم الالمانى (سافيني
Savigny) الذي تزعم هذا المنهج فذهب الى الاعتقاد بأن
الماضي يحكم الحاضر، وان الحق هو نتيجة للتطور التاريخي. ان
البرجماتى (بنتام) وضع نفسه في الحاضر دون سواه. لقد كتب
قائلا: ((هل تريدون تطبيق المنهج العزيز على قلب (سافيني)
ومدرسته، ضعوا اذن مكان جيش وبحرية بلد من البلدان تاريخ
الحروب التي اضطلعوا بها، وبدلا من ان تعطي لطباخك اوامر
بالغداء اعطه الحسابات الكاملة لأمين صندوق بالشكل الذي امسكت
به اثناء السنوات الاخيرة.))

ان رفض (بنتام) للمنهج التاريخي بسبب من برجماتيته جعله
يرفض فكرة العقد كأساس للحكم. لقد كتب بهذا الصدد (توشارد)
وجماعته قائلين: ((ان فكر (بنتام) كان قد تطور. ففي كتابه
(نبذة حول الحكم)) (١٧٧٦) ينتقد كتاب ((التعليقات)) الذي
وضعه (بلاكستون Blackston)، كما ينتقد المفهوم الذي يأخذ
به الـ ((ويك))، وهو يبين في نقده هذا ان اساس الحكم

ليس العقد، وإنما الحاجة الانسانية، ان مصلحة الرعايا تتمثل في الخضوع الى صاحب سيادة طيلة الوقت الذي يناصر فيه هذا سعادتهم)). ان هذا ما اكده (جون هرمان راندال)، حيث قال: ان (بنتام) ((لم يكن يعبأ بأية نظرية تعاقدية. فالعقد ليس محك المؤسسات، وإنما هو المنفعة. والناس يطيعون القوانين لعلة واحدة هي كون ((المحاذير التي يرجح ترتبها عن الاطاعة هي اقل من المحاذير التي يرجح نشوئها عن العصيان)).))، وليس بالامكان الكلام عن عقد ليكون اساسا في هذه الاطاعة.

ويرتب (بنتام) على ذلك نتيجة مهمة، وهي ان الثورة لا تجد ما يبررها في خرق العقد القائم ما بين الرعايا وصاحب السيادة، كما ذهبت الى ذلك نظريات العقد الاجتماعي، وإنما تجد ما يبررها في تحول الحكومة بشكل تصبح فيه ضارة لحد ان مساويء الثورة تصبح اقل من منافع التغيير عندما تصبح الثورة واردة.

واذا كانت الحاجة الانسانية، لا العقد، هي الركيزة التي يستند اليها، في نظر (بنتام)، الحكم، فما هي صيغة الحكم التي تتناسب مع هذه الحاجة الانسانية؟

ان هذه الصيغة تتحدد بالنسبة لـ (بنتام) في ضوء ((الاراديكالية الفلسفية)) التي اعتمدها. وقد اكده (هنري دني) ((ان (بنتام) في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كان على رأس خط تبنته مجموعة من المفكرين الاصلاحيين الاجتماعيين الانكليز الذين شكلوا ما سمي ((بمدرسة ((الاراديكالية الفلسفية)).))

غير ان (برتراند رسل) يرى ان راديكالية (بنتام) الفلسفية هي بنت المرحلة الثالثة من حياته. فقد كتب قائلا: ((الا انه في سنة (١٨٠٨) كان قد بدأ فعلا في المرحلة الثالثة عندما اصبح راديكاليا، وهي اكثر مراحل حياته اهمية، وذلك بتحالفه مع (جيمس ميل James Mill) (1773 - 1836). فخلال هذه المرحلة فقط كان قد تطور نحو ((الراديكالية الفلسفية)). وخلال هذه المرحلة فقط كان قد تطور نحو ((الراديكالية الديمقراطية)). فقد كتب (توشارد) وجماعته قائلين: ((ويبدو انه تحت تأثير (جيمس ميل) كان (بنتام) قد تطور نحو الراديكالية الديمقراطية)). التي اتخذت معنى ((الديمقراطية التمثيلية الصرفة)) التي من شأنها، على حد اعتقاده، ان تسمح ((بالتوفيق ما بين المصالح الفردية لصاحب السيادة وتجمعات ارستقراطية المال))

وفي الحقيقة تم التراجع في الربع الاخير من القرن الثامن عشر عن الفكرة القائلة ان الديمقراطية لاتصلح الا لبلد صغير المساحة. فقد تم التسليم بأن التمثيل الديمقراطي من الممكن ان ييسط على بلد واسع المساحة. كما تم الاقرار بمبدأ الاقتراع العام والمطالبة بحرية الانتخابات. كما تمت المطالبة بتخفيض مدة البرلمان من سبع سنوات الى سنة واحدة، كما تم بلوغ الفكرة القائلة بأن من يطيع القوانين يملك الحق في ان يكون ناخبا. ولاشك ان هذه الفترة التي تبلورت خلالها هذه الاتجاهات كانت الفترة التي اسس فيها (كارتريت Cartwright) جمعية من اجل الاعلام الدستوري،

بذلت جهداً من أجل وضع اعلان بحقوق الانسان. عام (١٧٨٨) نصّح (بنتام) الفرنسيين في ان يبحثوا لهم عن نموذج يحتذى في الحكم. وقد وجد هو نفسه هذا النموذج في الكيان الانتخابي الأمريكي، على اعتبار انه يستجيب لتطلعاته الخاصة. وما كان يتطلع اليه في الواقع هو الاقتراع العام والانتخاب السري مع وجود مواطنين يملكون حقوقاً متساوية. وقد استنكر (بنتام)، في ضوء تطلعاته هذه، الروحية القائمة على الطائفية الحرفية. اذ بدت في نظره، من حيث التعريف، العدو اللدود للنفعية السياسية. وبحكم كون (بنتام) ديمقراطياً فإنه كان يكره الارستقراطية والمؤسسات الملكية. وعلى الرغم من انه كان، من حيث الاتجاه الحزبي، محافظاً، فإنه تحول الى المبدأ الجمهوري فيما بعد، وذلك لأسباب قد تكون، على حد اعتقاد (برتراند رسل). خاصة. وفي عام (١٨٠٧) انتصر الحزب الشعبي في البرلمان، ليصبح ملاذ التجار واصحاب الحوانيت. وكانت تلك هي المناسبة التي تعرف بها (بنتام) على (جيمس ميل). والآخر كان من حزب (الويك) وكان من انصار الكاثوليك وحرية الصحافة، وقد ارتبط بعلاقة متينة مع (فرنسيس بيوردت Francis Burdett) تلميذ (هورن توك Horne Tooke)، احد بقايا الجمعيات التي وجدت عام (١٧٧٦)، الذي طالب بالتمسك بحقوق الانسان بالصيغة التي لايجوز فيها التنازل عنها. وفي عام (١٨٠٩) ذهب (بيوردت) الى قصر حق الانتخاب على اولئك الذين يدفعون ضريبة مباشرة. وربما

كان ذلك محفزا بالنسبة له (بنتام) ليضع كتابه ((تعاليم الاصلاح البرلماني))، وهو دراسة فلسفية تجمع عناصر الاستعداد لممارسة الوظائف الانتخابية، سواء تمثلت هذه بالنزاهة او الاستعداد الطبيعي او الذكاء الفعال. ومن اجل بلوغ ذلك يقترح (بنتام) استبعاد الموظفين، كما اقترح دخول الاشخاص الذين لا يصوتون وانما يكتفون بألقاء الخطب داخل البرلمان، هذا بالاضافة الى مطالبة بالمشاركة على الاجتماعات، وتقسيم المناطق الانتخابية بشكل يتناسب مع عدد الناخبين، وضمان الاقتراع السري، وربط حق الانتخاب بالثروة.

وفي عام (١٨١١) شدته علاقة وثيقة الى (كارترت) الذي كان، في حينه، المنظر الاول للأقتراع العام، والى (فرنسيس بليس Francis Place) الذي كان تاجرا خياطا في نفس الوقت الذي كان فيه تحريضا وفي عام (١٨١٥)، وتحت تأثير (كارترت) اصبحت الراديكالية السياسية قوة سياسية معتبرة. وفي كتابه ((خطة اصلاح برلماني) الذي وضعه عام (١٨١٧) طبق (بنتام) مبدأ التماثل الشكلي في المصالح. وبمقتضاه لا توجد حكومة جيدة، اذا لم يوجد تشارك في المصالح بين الحكام والمحكومين. وهذا التشارك لا يوجد اذا لم تخضع الادارة لرقابة الشعب. وقد اقترح لهذا الغرض الاقتراع العام والتصويت السري والانتخابات السنوية وتقسيم الاقليم البريطاني الى (٦٥٨) منطقة انتخابية متساوية كل واحدة منها تقوم بأنتخاب ممثل عنها. وبهذا الشكل بدا (بنتام)

الاب الروحي للراديكالية الفلسفية بصورة عامة والراديكالية السياسية بوجه خاص

وفي عام (١٨٢٧) يصدر كتابه ((المتن الدستوري)) وقد استوحى هذا الكتاب من ثلاثة مبادئ : اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الافراد، الانانية او حب الذات التي تتميز بشموليتها، التماثل الشكلي في المصالح او مبدأ اتحاد المصالح الذي يقضي بأن كل منتمي الى مجتمع ينبغي ان يضع بطريقة من الطرق المصلحة العامة والمصلحة الخاصة في حالة توافق. وبما ان غاية الحكومة هي السعادة العظمى لأكبر عدد من الافراد، فإنه ينبغي ان تحتفظ لنفسها بأشياء من اجل الخير العام وليس من اجل الشر. لقد كان (بنتام) من انصار الهيئة التشريعية الكلية الاختصاص، وبالتالي فإنه لم يكن يؤمن بالفصل ما بين السلطات. ان الهيئة التنفيذية والهيئة القضائية ينبغي عليهما ان يضعوا موضع التنفيذ ارادة الهيئة التشريعية. ان هذا يعني ان (بنتام) كان يعارض ما ذهب اليه (مونتسكيو) بهذا الصدد. لقد كان يخشى دائما ان يتحد الموظفون فيما بينهم من اجل استغلال الشعب.

و (بنتام) يرى ان كل الحكام سيئون. ان الدولة الليبرالية اما ان تكون بدون صاحب سيادة او انها تضم عددا من اصحاب السيادة، وذلك من اجل تحاشي استبداد الحاكمين. ان الدولة الليبرالية تمنح السيادة الى الشعب، طالما ان السيادة ينبغي ان تعود الى اولئك الذين لهم مصلحة في ان تبلغ السعادة حدها

الاقصى. وبذلك يتم تجنب استبداد الحاكمين.
و (بنتام) يتطلع الى ان يكون موظفو المستقبل خاضعين في
تعينهم لشرط التنافس المالي. بكلمة اوضح، على الموظفين ان
يلتزموا بدفع مبلغ يتناسب مع المزايا التي تقترب بوظائفهم كمقابل
لهذه الوظائف. و (بنتام) يرى في الوظائف مجموعة من المزايا
يتمتع بها من يشغلونها. مما يبرر بيعها بمقابل مالي. وربما يكون
(بنتام) قد شاء ان يخرج الوظائف من ايدي الارستقراطية ليمنحها
الى الاغنياء الجدد من افراد الطبقة البلاجوازية.

ان راديكالية (بنتام) السياسية ستحكم موقفه تجاه الكنيسة. لقد
كان هذا المفكر يتمسك بمسيحية اخلاقية مبسطة اكثر مما هي
دينية. لقد كان يثمن عاليا قيمة المعتقد الديني، ولكن انطلاقا من
منفعته فقط. وربما لهذا السبب بقي حريصا على ضرورة الفصل ما
بين الكنيسة والدولة. ان (بنتام) حاله في ذلك حال (جيمس
ميل)، كان يخلط ما بين معاداة الكنيسة والتمسك بالديمقراطية. اذ
كان يرى ان الدين الذي تأخذ به الكنيسة ما هو الا عبودية
الضعيف تجاه القوى. وهذا ما لا يتناسب مع الديمقراطية.

وراديكالية (بنتام) السياسية ستحكم كذلك موقفه تجاه
الاستعمار. ان الاستعمار في نظره هو شكل من اشكال الاحتكار
الذي لا يتناسب مع الحرية الفردية. بالاضافة الى ذلك يمكن
القول مع (هنري دني) ان (بنتام) حرص على ان يبين عدم فائدة
المستعمرات. كما حرص على قلب مقولة (آدم سميث) فيما يتعلق

بالاسواق. فهو يقول : ((افتحوا سوقا جديدة فسترون ان كمية التجارة سوف لن تتنامى اذا لم تتوافر بعض الظروف الاستثنائية. اغلقوا سوقا قديمة فسترون ان كمية التجارة سوف لن تهبط الا عن طريق الصدفة ولبعض الوقت)). ثم يؤكد عدم جدوى المستعمرات ذلك لأنها : (اذا ما كانت تنوع من طبيعة الثروة الاجتماعية. فأنها بالمقابل لا تزيد من كميتها.))

لقد اوضحنا من قبل ان (بنتام) كان على رأس خط فكري تبنته مجموعة من المفكرين الانكليز. واذا ما مثل (جيمس ميل) احد حلقات هذا الخط، فإن ابنه (جون ستيوارت ميل) سيمثل حلقة اخرى فيه.

ثانيا : جون ستيوارت ميل

يصف (جون هرمان راندال) المفكر الانكليزي (جون ستيوارت ميل John Stuart Mill) (1808 - 1873) بأنه ((اعظم مفكري المذهب النفعي وابرز مفكر انكليزي من غير شك منذ سنة (١٨٣٠) حتى وفاته سنة (١٨٧٣)). لقد ظل (ميل) وفيا لتعاليم استاذه (بنتام) فأعتقد بأن الرغبة في تحقيق اكبر قدر من السعادة هو الدافع الوحيد للفرد. واقصى قدر من السعادة لكل فرد هو في آن واحد معيار الخير العام، والغرض من كل سلوك اخلاقي. غير ان (ميل) اضاف الى المنفعة مرأى اوسع، ومعرفة بالتاريخ واحتراما له وحكمة اكثر اعتدالا مما هيء لسلفه (بنتام).

ليس هذا فقط، وانما يلاحظ ان (ميل) سوف يتجاوز (بنتام) والنفعيين الآخرين عندما يؤكد بأن كل هؤلاء عندما كانوا يعبرون عن تعلقهم بحكم ليبرالي، فإن هذا التعلق لم يكن لينصرف الى الحرية التي يتضمنها، وانما كان ينصرف بالاحرى الى الحكم الليبرالي بذاته كحكم فعال، وذلك بقدر ما يحقق السعادة العامة. ان (ميل) ذهب الى خلاف ذلك عندما اكد ان الحرية تمثل بذاتها خيرا بغض النظر عن مبدأ السيادة العامة. بكلمة اوضح ان الحاجة الكبرى لحرية الفرد في نظره هي النفع الاجتماعي لهذه الحرية. وهذه المقولة كانت تعبر بشكل مدهش عن مطامح ((حزب الاحرار)) المتزايد القوة في انكلترا، وتقنع رجال الاعمال لأنظباطها على العقل والحس العام.

ولاشك ان الحرية التي قصدها (ميل) هي الحرية الفردية. فقد كتب في كتابه ((عن الحرية)) المنشور عام (١٨٥٩) قائلا: ((ان المرغوب فيه ان تثبت الفردية وجودها في الامور التي لا شأن للغير فيها بصورة مبدئية. اما حين تكون القاعدة التي يقوم عليها السلوك تقاليد الآخرين وعاداتهم لاخلاق الشخص وعاداته، فهناك يضع احد العناصر الرئيسة اللازمة لسعادة البشر، كما يضع العنصر الرئيسي اللازم في كل تقدم فردي واجتماعي.)) ثم يضيف قائلا: ((لن يكون افراد البشر موضوعا نبيلًا جميلًا وحرًا بالتأمل حين نعمل على دفن كل ما هو فردي فيهم في مقبرة النسق الواحد، بل حين نعمل على انماء ما فيهم من فردية... وكلمًا

امعن الانسان في تنمية فرديته، ازداد قدرة عند نفسه، واصبح بالتالي اقدر على ان يكون ذا قيمة للآخرين...))
 ان (ميل) وهو يتحدث عن الفردية بهذا الشكل يميز ما بين الحرية الفردية في مجال الرأي والحرية الفردية في مجال الفعل.
 لقد اوضح بضد الحرية الفردية في مجال الرأي قائلا: ((لو اجمع البشر كلهم على رأي وشذ واحد بمفرده عنهم لما جاز لهم اسكاته، كما انه هو بدوزه، لو اوتي القوة، لا يجوز له اسكاتهم. ولو كان الرأي شيئا ما يملكه صاحبه ولا قيمة له الا لصاحبه لكان منعه من الاستمتاع به يؤدي الى اىذاء شخصي.)) ثم يضيف قائلا: ((لكن الشر الخاص يكمن في اخماد التعبير عن الرأي. انه سرقة، انه سرقة تقع على عاتق النوع الانساني في الاجيال الحاضرة، وفي الاجيال المقبلة، وتقع على مخالفتي الرأي، كما تقع على معتقيه، فأن كان الرأي صحيحا حرموا من فرصة استبدال الباطل بالحق، وان كان خاطئا خسروا فائدة كبيرة في حصصه الحق، وظهوره جليا واضحا بعد مقارنته بالباطل.))

اما فيما يتعلق بالحرية الفردية في مجال الفعل فأن (ميل) كان قد اكد على ضرورة ان ((يكون الافراد احرارا في العمل بموجب آرائهم، اي ان يمارسوه في حياتهم دون عائق مادي او اخلاقي من قبل الغير، ما دام ذلك العمل على مسؤوليتهم ولحسابهم.)) ثم يضيف قائلا: ((لا يفكر احد مطلقا بأن جودة السلوك هي ان لا يفعل الناس شيئا سوى تقليد بعضهم بعضا، ولا يقول احد ابدا ان

من الواجب على الناس ان لا يضعوا على طراز معيشتهم وسير
شؤونهم اي طابع من حكمهم الخاص او خلقهم الفردي.)) ثم
يدعو (ميل) الى تجاوز التقاليد المرعية، على اعتبار انها من شأنها
ان تهضم فردية الانسان. وهو في ذلك يعتمد عدة حجج، منها ان
الآخرين كانوا قد ارتضوا التقاليد بموجب خبرتهم، ((وقد تكون
خبرتهم ضيقة، او هم لم يفسروها كما يجب، وقد يكون تفسيرهم
لخبرتهم صحيحا ولكنه غير ملائم لذلك الانسان، فالعادات
والتقاليد المرعية انما وضعت لظروف وطبائع عادية. وقد تكون
ظروفه وطبائعه غير عادية. وحتى لو كانت العادات صالحة
كعادات، وملائمة له، الا ان مراعاة العادات لمجرد كونها عادات لا
تهذب او تنمي فيه الصفات المميزة لمخلوق بشري. فأن الملكات
الخاصة بالأدراك، والحكم، والتميز، والنشاط العقلي، وحتى
التفضيل الاخلاقي، انما تمارس حين يقوم الانسان بأختيار او
تفضيل تبرز خلاله فرديته. والذئ يفعل ما يفعله لأنه عادة مألوفة لا
يكون قد قام بأختيار او تفضيل من هذا القبيل. والقوى العقلية
والاخلاقية كالقوى العضلية لا تتحسن الا بالاستعمال، ولا تتمرن
هذه القوى بفعل شيء لمجرد ان الغير يفعله، كما لا تتمرن
بالايمان بشيء لمجرد ان الغير يؤمن به. وما لم تكن اسس الرأي
مقنعة لعقل الشخص، فأن اعتناق الرأي لا يقوي عقله، بل قد
يضعفه.))

ان الحرية الفردية، سواء في مجال الرأي او في مجال الفعل

تصطدم بنا بهدهما. وهذا بدوره يشكل عنصرا ملازما للديمقراطية. وقد اكد (شيلدرز) في مقدمته لكتاب (ميل) ((عن الحرية)) قائلا: ((وربما لهذا السبب كان حماسه للحكم الشعبي قد خبا ووصل، لاسيما في السنوات الاخيرة من حياته، الى حد العداء السافر للحكم الديمقراطي بأعتباره التجسيد الفعلي للحكم الشعبي. بكلمة اوضح اذا كان الحكم الشعبي يعتمد الديمقراطية، فأن هذا النوع من الحكم يشكل خطرا على الحرية الفردية.

وعداء (ميل) للحكم الشعبي يأتي عن انه يتضمن في الجوهر حكم الجماعة. فأذا كان (ميل) يشدد من جهة على الحسات الاجتماعية التي تأتي عن ممارسة الفرد لحيته، فإنه يشدد من جهة ثانية على السيئات التي تأتي عن تدخل الجماعة، ليخلص الى القول بأن الحرية الفردية ينبغي ان لا تكبحها سلطة الجماعة.

ان (ميل) لا يتردد هنا في ذكر التأثير الذي مارسه في هذا المجال (توكفيل) لاسيما في كتابه ((عن الديمقراطية في امريكا)). فقد كتب (ميل) بهذا الصدد مبينا ان اهم ما وقع في نفسه لدى قراءته ذلك الكتاب عن تجربة امريكا في الديمقراطية هو وصف مساويء حكم الشعب وخطاره. فهو يشعر ان المشكلة الاساسية في نظام ميني على حكم الشعب هي الجبلولة دون استبداد الطبقات العامة للشعب التي تؤلف هذه الاكثرية، وهذه هي الطبقات غير المتعلمة التي تتألف من الجماعات العاملة.

واذا ما رجعنا الى (ميل) نفسه سنراه يقول بكل صراحة : ((ان

الشعب ان الذي يمارس السلطة ليس دائما نفس الشعب الذي يخضع لها، و ((الحكم الذاتي)) الذي يتحدث عنه ليس حكم كل فرد من قبل نفسه، بل حكم كل فرد من قبل كل الآخرين، و ارادة الشعب، اضافة الى ذلك، انما تعني عمليا ارادة العدد الاكبر و ارادة الجزء الاكثر نشاطا من الشعب - ارادة الاكثرية)). ثم يقول : ((واصبح التفكير السياسي عامة يدخل مسألة استبداد الاكثرية في عداد الشرور التي يجب على المجتمع ان يظل حذرا منها.)) ان الناس ((يخشون طغيان الاكثرية كما يخشون سائر انواع الطغيان الاخرى، ولكن رجال الفكر يرون ان المجتمع حين يكون هو نفسه الطاغية، اى حين يكون المجتمع بجمليته ضد الافراد، فأن ذلك يعني انه يمارس طغيانا اجتماعيا هو اشد عتوا من الوان الاضطهاد السياسي. لهذا كان الاحتماء من طغيان الحكام غير كاف، وكان لابد من حماية ضد طغيان الآراء والمشاعر السائدة، و ضد ميل المجتمع لأن يفرض آراءه الخاصة وطقوسه كقواعد للسلوك يفرضها حتى على اولئك الذين لا يوافقون عليها ليكبل النمو والتطور)) بعدها يدعو (ميل) باللائمة على (اوكت كونت) ((الذي نراه في نظامه الاجتماعي يستهدف الى اقامة نسبي اجتماعي تسلط على الفرد (ولو بالوسائل المعنوية اكثر من بالوسائل القانونية) وهو استبداد يفوق من فكر به اشد الفلاسفة القدماء صلفا في تفكيرهم السياسي.)) ثم يخلص (ميل) مما تقدم الى التأكيد قائلا: ((هنالك حد

للتدخل المشروع في استقلال الفرد من قبل الرأي الجماعي،
وان ايجاد ذلك الحد وصيانه من التجاوز او الاعتداء عليه لازم
لحسن سلامة شؤون الناس لزوم الاحتماء من الاستبداد السياسي.))
واوضح هذا الحد بقوله: ((ان الغاية الوحيدة التي تبرر للناس ان
يتدخلوا، كأفراد او كمجموع، في حرية اي منهم في العمل، هي
الدفاع عن النفس. والغاية الوحيدة التي من اجلها يمكن استعمال
القوة بوجه مشروع، على اي عضو في جمع متمدد ضد ارادته،
هي منعه من الحاق الاذى بالآخرين. ولا يعتبر خيره الجسدي او
الاخلاقي مبررا كافيا. وفي سلوك اي فرد من الافراد هنالك ناحية
واحدة يحق للمجتمع ان يتدخل فيها، وهي سلوكه المتعلق
بالآخرين. اما من ناحية سلوكه المتعلق بنفسه فانه على حق مطلق
بالاستقلال. فالفرد سيد على نفسه، على جسمه وعلى عقله. وهنا،
فأن النصيحة، والتعليم والاقناع، وتجنب الآخرين للفرد اذا
اعتبروا ذلك ضروريا لخيرهم، هي الوسائل الوحيدة التي يستطيع
المجتمع بواسطتها ان يعبر، معذورا، عن عدم رضاه او استهجانته
لتصرف الفرد.))

ان تمسك (ميل) البالغ بالحرية الفردية دفع به الى تلمس
التناقض ما بين الفرد واي شكل من اشكال التنظيم الجماعي.
ان التنظيم الجماعي يمثل بالنسبة لكل فرد عالمه بقدر ما يمثل
ذلك الجزء الذي يكون هو على صلة به، وهو بنفس الوقت يمثل
سلطة جماعية. وبصفته هذه سوف يعتمد وحدة الرأي، ومثل هذه

الوحدة تتضمن بذاتها تجاوزا للخلافات التي خلالها يستطيع الفرد ان يؤكد فرديته. لقد كتب (ميل) بهذا الصدد قائلا: ((ان توقف الخلاف الخطير حول مسألة تلو اخرى لمن الجواث الضرورية في سبيل توحيد الرأي.)) هذا في الوقت الذي يبدو مثل هذا الخلاف ضروريا ومفيدا ((من اجل ان تثبت الفردية وجودها.)) ثم يردف قائلا: ((لن يكون افراد البشر موضوعا نبلا جميلا حريا بالتأمل حين نعمل على دفن كل ما هو فردي في مقبرة النسق الواحد، بل حين نعمل على انماء ما فيهم من فردية.))

ليس هذا فقط، وانما التنظيم الجماعي بقدر ما يمثل عالم الفرد الخاص سوف ينتهي بهذا الفرد الى ان يضع ثقته الكلية في الآراء التي يشارك فيها افراد هذا العالم الذين كانوا قد اعتادوا عليها وعلى احترامها. وبهذا الشكل فإنه سوف يركن بكل جوارحه الى عظمة عالمه الذي ينتمي اليه بقدر ما يمثل عالمه، كما يركن بنفس الوقت الى عظمة آرائه؛ وذلك بنسبه ما يشعر به من ضعف الاطمئنان الى احكامه الفردية وحدها. وهكذا فإن ايمانه بالسلطة الجماعية التي يمثلها هذا العالم ((لا تتزعزع ابدا بمعرفته ان مصورا اخرى او بلدانا او طوائف او طبقات او احزابا اخرى ترى عكس رأيه. فهو ينقل الى عالمه الخاص مسؤوليه كونه على حق ضد عوالم الغير المخالفة، ولا يزعه ابدا ان تكون الصدفة وحدها هي التي قررت ان يكون واحدا من هذه العوالم المتعددة عالمه الذي يعتمد عليه.)) ان هذا ما يمكن ان يدعي بالتحيز الذي

يتخذ معنى التعصب. لقد كتب (ميل) قائلا: ((فكل حقيقة
يتحتمس لها ضيقوا الادراك لا بد ان تؤكد، وتقرر في الازمان،
ويعمل بموجبها، كأن ليس من حقيقة في العالم سواها، او على
الاقرب لأن ليس هناك حقيقة تحدها او تقيدها.)) و (ميل) يذكر
((التشيع الحزبي)) كنموذج للتعصب بالمعنى الذي حدده.

في ضوء ما تقدم يعين (ميل) اهداف الحكم. فقد كتب قائلا:
((ان الحكم مشكلة يجب ان تعالج كما تعالج اية مسألة اخرى من
مسائل الاعمال. فالخطوة الاولى هي تعريف الاغراض التي يطلب
من الحكومات تشجيعها، والخطوة التالية هي الاستقراء عن اكثر
اشكال الحكومات ملاءمة لهذا الغرض. فما دام العنصر الاول من
عناصر الحكم الصالح هو مقدار ما يتمتع به من فضيلة وذكاء
الافراد الذين منهم يتكون المجتمع، فإن اعلى شرف لأي شكل من
اشكال الحكومات هو تشجيعه للفضيلة والذكاء عند افراد الشعب
نفسهم. والسؤال الاول من اربعة مؤسسية سياسية، هو سؤال عن
مدى اثرها في تنمية الصفات الاخلاقية والعقلية المرغوبة في افراد
المجتمع.. والحكومة التي تصفق ذلك على افضل وجه، لديها
عظم الامكانية في ان تكون افضل الحكومات في جميع الواجه
الاجرى. لأن امكانية ((الصالح)) العملي في سير الاعمال
الحكومة تعتمد بأسرها على هذه الصفات، وعلى مقدار وجودها بين
الشعب.))

واما حيز الاساس للشرف الذي نستطيع ان تناله اية مجموعة

من المؤسسات السياسية فإنه، ((يتكون في أحد أجزائه من درجة تشجيعها للتقدم العقلي العام للمجتمع، بحيث يشمل هذا المصطلح على التقدم في الفكر والفضيلة، وفي النشاط العملي والاتقان، ويتكون في جزئه الآخر، من درجة الكمال الذي بلغته في تنظيم مستوى الجدارة الاخلاقية والفكرية والعقلية السائد، بحيث تعطي في الشؤون العامة اعظم النتائج. ويبنى الحكم على اية حكومة على اساس فعلها في الناس، وفعلها في الاشياء، وعلى اساس ما تصنعه من مواطنيها، وما تصنعه بواسطتهم.))

وافضل وجه تحقق به الحكومات مثل هذه الاهداف لا يكون بفعل ايجابي من جانبها، بل بتوفيرها لكل فرد اوسع مدى لأمناء ملكاته. وعلى ذلك فإن المحافظة الشديدة على حرية الفكر وحرية العمل من انفع ما تستطيع الحكومات اتخاذه من واجبات.

ولكن أي نمط من الحكومات بمقدوره ان يستجيب لمثل هذه

الاهداف؟

ان (ميل) يتمسك من الناحية المبدئية بنمط الحكم الشعبي الذي تكون فيه المؤسسات التي تكون كبر شعبية من أهمها هي التي تكون مفتوحة للجميع)) وليس لبعضهم. حتى لو كان هذا البعض يمثل الاكثرية. لقد كتب (ميل) بهذا الصدد قائلاً: ((ارادة الشعب انما تعني عمليا ارادة العدد الاكبر، او ارادة اجزاء الاكثر نشاطا من الشعب، ارادة الاكثرية.)) و (ميل) لا يخلو خشية من ارادة الاكثرية ((فقد يجهد لتجهد ذلك ان يرضى للشعب في

اضطهاد قسم من افراده.)) وربما لهذا السبب فأن اكثر الناس كانوا، ولا يزالون، ((يخشون طغيان الاكثرية، كما يخشون سائر انواع الطغيان الاخرى.)) والفكر السياسي راح يتحدث عن ((استبداد الاكثرية.)) ليعتبره ((واحدا من الشرور التي يجب على المجتمع ان يظل على حذر منها.))

ومن هنا ينطلق (ميل) في دحض المبادئ المميزة للحكم الديمقراطي بقدر ما يعتمد حكم الاكثرية. لقد كتب قائلا: ((ان ديمقراطية متساوية تساويا كاملا في امة تؤلف طبقة واحدة منها الاكثرية العديدة، لا تكون خالية من بعض الشرور.)) ثم يشير الى ان هنالك ((رأين مختلفين اختلافا كليا في معنى الديمقراطية. ففكرة الديمقراطية النقية، وفقا لتعبيرها، هي حكم الشعب كله من جانب الشعب كله ممثلا تمثيلا متساويا. اما الديمقراطية كما تفهم عامة، وكما تمارس حتى الآن، فهي حكم الشعب كله بواسطة مجرد اكثرية منه، ممثلة تمثيلا شاملا. فمعنى الرأي الاول مرادف لمعنى المساواة بين جميع المواطنين، اما معنى الرأي الثاني فهو حكومة امتياز لمصلحة الاكثرية العديدة التي تملك وحدها عمليا كل صوت في الدولة.))

ان حكم الاكثرية، في رأي (ميل) يجانب المساواة ((فبينما يحكم قسم من الشعب سائر الشعب فيكون هناك قسم من الشعب محروما من حصته الحقة والمستاوية في النفوذ، وهذا ليس مناقضا للحكم العادل فحسب، بل في الدرجة الاولى، مناقضا لمبدأ

الديمقراطية التي تعتبر المساواة أساسها.))
و (ميل) يشير الى ان هذه الاكثرية قد تنتحل صفتها من قبل
جمهور معين ((فهم في امريكا سكانها البيض، وفي بريطانيا الطبقة
الوسطى على الاغلب، ولكنهم دائما كتلة، اي الوسط المتكثف او
الجماعي.)) ولا يمنع ان تكون هذه الكتلة متمثلة في حزب. ان
الحزب في مثل هذه الحالة سوف لن يعدو كونه التجسيد الفعلي
لأستبداد الاكثرية.

ويؤكد (توشارد) وجماعته بهذا الخصوص مبيينين ان (ميل) اذا
ما كان قد هاجم الاكثرية العددية، فإنه كان قد فعل ذلك لصالح
الاقلية التي تمثل في نظره النخبة. ((فما من دولة تحكمها
ديمقراطية او ارسقراطية تستطيع ان ترتفع عن المتوسط في
اعمالها السياسية او في الآراء والصفات التي ترعاها الا بقدر ما
تسمح به الكثرة المسيطرة من الأسترشاد بمشورة واحد او قلة من
اصحاب الموهبة والثقافة العاليتين.)). ثم اضاف (ميل) قائلا:
((عندما تحاول ان تستأثر بالسلطة آراء الجمهور المكون من
اوساط الناس، يبدو ان ما يعدل هذا الاتجاه ويصححه هو المزيد
من نفوذ فردية الواقفين على ذرى مرتفعات الفكر. هذه هي
الحالات التي تقضي بالرجوع الى الاشخاص المتفوقين وتشجيعهم
في اعمالهم المختلفة.))

واشار (ميل) في كتابه ((بحث في الحكومة التمثيلية)) الى ان
الاقتراع بالاكثرية من شأنه ان يحرم هذه النخبة من التمثيل داخل

البرلمان. فقد قال: ((ففي الديمقراطية الشائعة التي تعطي التمثيل للأكثريات المحلية بدلا من اعطائه للجميع فأن اصوات المثقفين الممتازين قد لا تكون لها السنة ناطقة في الهيئة النيابية، وانه لمن المعترف به ان الديمقراطية الامريكية المبنية على هذا الاساس الخاطيء، تفضي الى ان اعضاء المجتمع المثقفين ثقافة عالية والممتازين، من النادر ان يرشحوا انفسهم للكونكرس او لمجالس الولايات التشريعية لعدم توفر الامكانية لأنتخابهم.))

لقد اكد (ميل) على ضرورة ان يكون لهذه الاقلية ممثليها داخل البرلمان. ((ففي ديمقراطية المساواة فأن اي قسم، وكل قسم من الشعب يكون ممثلا نسبيا. وتكون الاكثرية في الممثلين لأكثرية الناخبين دائما. ولكن اقلية من لناخبين تكون لها اقلية من الممثلين ايضا. فأفراد الاقلية يكونون مختلفين تماما كأفراد الاكثرية. وما لم يكن الامر كذلك فليس هناك حكومة مساواة، بل حكومة امتياز.))

و (ميل) يرى ان هذه الاقلية اذا لم تنهأ لها فرصة ارسال ممثليها الى البرلمان، فأن ذلك يرجع الى السياسة الحزبية. ((فالناجون الذين هم في منأى عن الاكثرية بفضل السياسة الحزبية، غير ممثلين، بينما الذين يقفون الى جانب الاكثرية في السياسة الحزبية، فأن نسبة كبيرة منهم تمثل تمثيلا مشوها. ويعود السبب في ذلك الى انهم كانوا مجبرين على القبول بالشخص الذي له اكثرية من الانتصار في حزبهم السياسي، على الرغم من ان

آراء ذلك الشخص قد تكون مختلفة عن آرائهم في كل ناحية من النواحي.))

ويبقى (ميل) يبحث عن الطريقة التي بموجبها ((تضمن للأقلية حقوقها الانتخابية)) بقدر ما تستطيع أن تضمن تجاوزا للأحزاب، ((ليتم تمثيل الأفراد لا الأحزاب.))، وبقدر ما تستطيع أن تضمن قيام المؤهلات العلمية المرغوب توفرها في الممثلين. ((ففي الوقت الحاضر، وبأعتراف الجميع، فإن الصعوبات تتزايد يوما بعد يوم في وجه أي شخص لا يملك غير الكفاءات والمزايا ليصبح عضوا في مجلس العموم. إذ أن الأشخاص الوحيدين الذين يمكنهم أن يفوزوا في الانتخابات هم هؤلاء الذين لهم نفوذ محلي أو ينفقون بأسراف أو أشخاص يرسلهم أحد الحزبين الكبيرين من لندن ويرشحهم في الدائرة الانتخابية على أساس أنهم أشخاص يستطيع الحزب أن يعتمد عليهم في جميع الظروف.))

و (ميل) ينتقد الديمقراطية بسبب ما تنتهي إليه من تغليب الاعتبارات الحزبية عند التعيين للمناصب الإدارية على اعتبارات الكفاءة، وبذلك يتم حرمان الأقلية النخبة من ممارسة دورها الفعال في المجتمع. ((فالتعيينات التي تجريها هيئة شعبية تقرر في الغالب على أساس العلاقات الحزبية أو الشخصية القائمة، ولذلك فإن الشخص الذي يسند إليه العمل يكون ذا صيت بأنه يتمتع بالمقدرة العامة، وهو في الغالب لا يستحق مثل هذا الصيت.))

أن هذه الحقيقة تصدق في رأي (ميل)، من باب أولى بالنسبة

لتعيين رئيس الوزراء. ((فالبرلمان هو الذي يقرر في الواقع من هو الشخص الذي يكون رئيسا للوزراء، او من هم الاشخاص (شخصان او ثلاثة) الذين يجب ان ينتقى من بينهم رئيس الوزراء. وفي هذا الاجراء اعتراف من البرلمان بحقيقة مالها ان شخصا معيناً هو مرشح الحزب الذي تتطلب سياسته العامة تأييد البرلمان. اما في الحقيقة والواقع، فأن كل ما يقرره البرلمان في هذا الصدد هو اي الحزبين، او على الاكثر اي الاحزاب الثلاثة يزود السلطة التنفيذية بالرجال، والحزب نفسه هو الذي يقرر بالتالي من هو اكثر اعضائه جدارة برئاسة الحكومة.))

ان كل هذه السلبيات التي تقترن بها الديمقراطية كانت قد دفعت بالمفكر الليبرالي (ميل) الى الشك في القيمة المطلقة للحرية الفردية التي تشكل القاعدة الثابتة بالنسبة للديمقراطية. ولعل ذلك هو الذي يفسر ((كف (ميل) تدريجيا عن مشايعة معتقدات ابيه الصارمة)) والمغركة بالليبرالية ليصبح ((كلما امتد به العمر اقل عداوا للأشتراكية)) على حد قول (برتراند رسل) فقد وجد (ميل) ان الحرية الاقتصادية لا تستجلب معها الحرية الصحيحة بالضرورة.

خلاصة عامة

كان علينا ان نقوم برحلة طويلة في عالم الفكر السياسي امدها اربعة قرون تبدأ بعصر النهضة وتنتهي بداية القرن العشرين. وخلال هذه الرحلة وجدنا انفسنا امام مفكرين سياسيين يدعون الى مناصرة السلطة صاحبة السيادة، مهما كان الشكل الذي تتخذه. ولكن هؤلاء المفكرين السياسيين كانوا يعتمدون حججا متباينة في مناصرتهم هذه تتراوح ما بين الحجج الوضعية والحجج المتسامية. ما بين الحجج العقلانية والحجج الدينية، ما بين الحجج القائمة على القانون الطبيعي والحجج القائمة على المنفعة. كما وجدنا انفسنا امام مفكرين سياسيين كرسوا انفسهم لمعارضة مثل هذه السلطة صاحبة السيادة بسبب الطابع المطلق الذي اتخذته. وفي وقت لاحق، وعندما لم يعد هنالك سبب موضوعي لوجود مثل هذه السلطة، وجدنا انفسنا امام مفكرين سياسيين يجعلون من الفرد، بدلاً من السلطة، منطلقاً لهم في كل تنظيم سياسي او اقتصادي او اجتماعي، ليقيموا بالتالي الثانية بدلالة الاول، وذلك ان الفرد لم يبدو في صيغة واحدة لدى كل هؤلاء المفكرين السياسيين. فأذا ما بدا لدى البعض منهم صنوا للطبيعة، او بالاحرى واحدا من افرازاتها التي ينبغي التسليم بها، فإنه سيبدو لدى البعض الآخر نتاجاً وضعياً افزره وجود الفرد نفسه، وهو يتعامل مع الواقع الاجتماعي. ولكن الفرد كمنطلق لم يستطع ان يحل كل مشاكل

الفرد، لاسيما السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهكذا وجدنا انفسنا امام مفكرين سياسيين متباينين في علاجهم لهذه المشاكل. فأذا كان البعض منهم آثر ان يجد الحل على المستوى السياسي ليتلمسه في وجود دولة قوية يتضاءل ازاءها الفرد، فأن البعض الآخر آثر ان يجد الحل على المستوى الاجتماعي ليتلمسه في تغيير العلاقات الاجتماعية، في حين ان البعض الآخر آثر ان يجد الحل على المستوى الفردي ليتلمسه في الامعان في التأكيد على فردية الفرد، وبالتالي تخليصه من كل القيود السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية التي تحد من فرديته. ولم تكن هذه الحلول المقترحة لمشاكل الفرد لتعتمد التأثير على المفكرين السياسيين الذين بقوا عند موقفهم في الانطلاق من الفرد في اي تنظيم اقتصادي او اجتماعي او سياسي. ان هذه الحقيقة يعززها ظهور تيارين فكريين سياسيين في هذا المجال : احدهما ينزع الى ايجاد المواءمة ما بين الفرد والمجتمع، والآخر ينزع الى نقد الديمقراطية، لاسيما الديمقراطية التمثيلية، من اجل المطالبة بالمزيد من الديمقراطية، على امل ان يستجيب ذلك لتعزيز وحدة الفرد.

وهكذا نرى ان رحلتنا الطويلة الامل في عالم الفكر السياسي كانت قد جعلتنا في الواقع امام تنوع بالغ في الفكر السياسي. ان هذا التنوع البالغ قد يصلح لأن يكون عذرا لأستبعاد كل خلاصة. كما سلم بذلك (بونتي) وذلك بقدر ما يوحي هذا التنوع بعدم

امكانية الوصول اليها. ولكن المنهجية تملك القدرة على تجاوز مثل هذه الصعوبة. لقد انطلقنا من الاعتقاد بأن تطور الانسانية لا يتم بشكل اعتباطي ولا تحكمه الفوضى. فهناك سمات خاصة تحكم كل مرحلة من مراحله. وهذه السمات تعكس في الجوهر نمطا من انماط العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية. فأذا ما تابعنا الفكر السياسي في عصر النهضة، على سبيل المثال، فأنا لم نتابعه سائبا، وانما تابعناه مرتبطا بنمط معين من العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية، هو النمط الميركانتيلي الذي مثل مرحلة في تطور الانسانية وخصها بسمات خاصة على المستوى الاقتصادي او السياسي او الثقافي. بكلمة اوضح ان الفكر السياسي الذي ظهر خلال هذ العصر كان محكوما بهذا النمط من العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية، ومحكوما بالتالي بالسمات الخاصة التي تميزه. لذا فإن الفكر السياسي الذي ظهر خلال عصر النهضة جاء في خطوطه العامة منسجما واضحا ليمثل بمنصرة الطابع المطلق في الحكم، او على الاقل مناصرة الاستبداد المتنور.

بكلمة اوضح، اننا على الرغم من التنوع الذي شهدناه في الفكر السياسي الذي عرفه عصر النهضة، فأنا نستطيع ان نتلمس خطوطه العامة التي تشد مفاصله المتعددة. وهذه الخطوط العامة تتمثل بمنصرة الطابع المطلق في الحكم او مناصرة الاستبداد المتنور. ان هذه الحقيقة تصدق بالنسبة للمراحل التاريخية الاخرى، مما يسمح لنا بالقول ان الفكر السياسي لكل مرحلة من مراحل تطوره

يمثل، بالاحرى كتلة فكرية. وبهذا الشكل فأن التنوع البالغ في الفكر السياسي كان قد اخضع عبر المنهج الذي أتيعناه لنوع من الشد الذي يحول دون ان يكون سائبا، مما يسمح بالتالي بالخلوص الى خلاصة عامة.

ان الفكر السياسي هو شكل من اشكال الممارسة. انه الممارسة النظرية. وهو ينتسب بصفته هذه الى الوحدة المعقدة للممارسة الاجتماعية الخاصة بمجتمع معين من المجتمعات الانسانية. وفوق هذا هو يخضع للتعريف العام للممارسة، حيث تبدو بأعتبارها عملية تحول مادة أولية معينة ومحددة الى ناتج معين، تحول يتم عن طريق عمل انساني محدد. ففي كل ممارسة، بهذا المعنى الذي تدرك فيه، لا يتمثل العنصر الحاسم في المادة الاولية، ولا في الناتج، وان يتمثل بالممارسة بمعناها الضيق، اي في لحظة عمل التحول نفسه الذي من شأنه ان يضع موضع العمل، ضمن اطار بنية معينة، اناسا وادوات ومناهج تقنية خاصة بأستعمال الادوات. ان الفكر السياسي بأعتباره ممارسة نظرية يقع على مادة اولية (تصورات مفاهيم وقائع الخ...) تقدم اليه من قبل ممارسات اخرى، سواء كانت ((تجريبية)) او ((تكنيكية)).

غير ان الفكر السياسي يتخذ خصوصيته ضمن اطار الممارسة النظرية التي يشكل جزءا منها. بكلمة اوضح ان الفكر السياسي هو تجربة نظرية ايدولوجية. ان الممارسة النظرية، في شكلها الاكثر عمومية لا تتضمن فقط الممارسة العلمية، وانما تتضمن كذلك

الممارسة النظرية الماقبل علمية، وهي الممارسة النظرية
الايدولوجية.

ان الفكر السياسي في اطار الفترة التاريخية التي عشنا بمتابعته
خلالها وجد بصفته ممارسة نظرية ايدولوجية، مادته الاولى تتمثل،
بمجموع التصورات والمفاهيم السائدة التي افرزها واقع اجتماعي
- اقتصادي معين. ولكن الفكر السياسي، كممارسة نظرية
ايدولوجية لا يتحدد بدلالة هذه المادة الاولى، وانما يتحدد
بالاحرى بدلالة التحول الذي يجريه عليها، اي يتحدد بدلالة
التحول الذي يجريه على التصورات والمفاهيم السائدة التي افرزها
واقع اجتماعي - اقتصادي معين. بكلمة اوضح انه يتحدد بدلالة
التأثير الذي يمارسه في هذا المجال. ومرة اخرى نجد انفسنا امام
مايمكن تأكيده من ان الفكر السياسي ما هو الا تيارات التأثير التي
توالت عبر العصور، على حد تعبير (شارلس مك الوين).

المصادر

فني المشاكل التي يثيرها مفهوم الفكر السياسي انظر

Benjamin Lippincott: la Theorie Politique:
aux Etats-Unis" in Science Politique
Contemporaine UNESCO Paris 1950

David Thomson: (Introductory) The Nature
of Political Ideas in David Thomson. (edited
by): Political Ideas. Penguin Books. London
1969

George H. Sabine, Thomas L. Thorson: A
History of Political Theory. Dryolem Press.
Hinsdale. Illinois 1973

Marcel Prelot: La Science Politique Presses
Universitaires de France Paris 1963

Marcel Prelot: Histoire des
Politiques. Dalloz Paris

Jean Touchard et autres : Histoire
des Politiques. Presses Universitaires
de France, Paris

Gaeton Piron: Doctrines Sociales:
Science Economique. Sirey Paris

Daniel Veuillet: Petite Histoire des
Doctrines Economiques Editions m.th.
Librairie de medecins Paris

Emile James: Histoire Sommaire de
la Pensée Economique Editions Montchrestien
Paris 1956

Eric Weil: Philosophie Politique Librairie
Philosophique 1. Vrin Paris 1956.

Julien Freund: L'Essence de la Politique Sirey

Paris 1965

Georges Gurvitch: le Concept des Classes

Sociales CDU. Paris 1958

Karl Mennheim: Ideology and Utopia

Routledge Kegan Paul London 1960.

ارنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان. ترجمة لويس
اسكندر. الناشر مؤسسة سجل العرب القاهرة ١٩٦٦
الدكتور حسن صعب : علم السياسة. دار العلم للملايين بيروت
١٩٦٦

ابراهيم كبه : دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي
مطبعة الارشاد. بغداد ١٩٧٠
الدكتور مراد وهبة : المذهب في فلسفة برجسون. دار المعارف
بمصر. القاهرة ١٩٦٠
جورج طرابيشي: الماركسية والايديولوجيا. دار الطليعة ببيروت.
١٩٦٩

الدكتور عبد الرضا الطعان : ((بعض المشكلات الخاصة بتدريس
تاريخ الفكر السياسي)) في مركز البحوث والدراسات السياسية :
تدريس العلوم السياسية في الوطن العربي القاهرة ١٩٩٠

القسم الاول
الفكر السياسي في عصر النهضة والدولة الوضعية

فيما يتعلق بتجديد معنى النهضة وابعادها وخصائصها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية انظر

Joseph Anthony Mazzeo: Renaissance and Revolution Secher and Warbury, London 1963.

Roger Doval: Histoire des ide'es e France, Presses Universitaires de France,, Paris 1958.

Paul Sweezy: The Theory of Capitalism Development. Monthly Review press New York 1956.

Maurice Dobb: Studies in The Development. of Capitalism Routledge, Kegan Paul, London 1963.

Henri Hausser: les debuts du capitalisme.
Librairie felix Alcan Paris 1931.

Henri See : Les origines du capitalism
moderne Armand colin Paris 1986

Lafon- Montels: les Etapes du capitalisme
payot Paris 1938.

Regine Pernoud: Histoire de la Bourgeoisie
en France Editions du Seuil Paris 1960.

Henri. Denis: Histoire de la Pensee
Economique. Presses Universitaires de France
Paris 1966.

Barrington Moore: Les origines Sociales de
la Dictature et de la democratie maspero.
Paris 1969.

Jacques Ellal: Histoire des institutions.

Presses Universitaires de France Paris
1964.

Andre philip histoire des faits Economiques
et sociaux Aubier montaigne Paris 1962

Germaine et Claude Willarg: formation de
la nation Francaise Editions Sociales Paris
1955

Roland Moussinier: LesXVI et XVII Sicles.

Presses Universitaires de France Paris
1954

Descartes: Discours de la Methode Preface.
et Commentaires par Marcel
Berjonet.editions Sociales,Paris 1950.

يوحان هويزنجا: اعلام وافكار : نظرات في التاريخ الثقافي .
ترجمه عبد العزيز توفيق جاويد. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
القاهرة ١٩٧٢

درست : الحركة الانسانية والنهضة. ترجمة عمر شخا شيرو.
منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي. دمشق ١٩٧٢
كريم بانون: افكار ورجال. قصة الفكر الغربي ترجمة محمود

محمود. مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥
الدكتور احمد جامع: الرؤسالية الناشئة. دار المعارف بمصر.

القاهرة ١٩٦٨

رودني هلتون : ((الرؤسالية اي مضمون للتسمية))

في موريس دوب. بل سويزي، كريستوفر هل: الاقطاع
والرؤسالية. ترجمة عصام الخفاجي. منشورات دار ابن خلدون.

بيروت ١٩٧

جون نيف: الاسس الثقافية للحضارة الصناعية ترجمة الدكتور

محمود زايد. دار الثقافة. بيروت ١٩٦٢

اوليفر كوكس: الرؤسالية نظاما. ترجمة ابراهيم كبة. مطبعة

العاني. بغداد ١٩٧٤

جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث ترجمة الدكتور

جورج طعمة. دار الثقافة. بيروت ١٩٦٥

ارنست بلوخ: فلسفة عصر النهضة. ترجمة الياس مرقص. دار

الحقيقة. بيروت ١٩٨٠

الدكتور: كمال مظهر احمد : النهضة. منشورات وزارة الثقافة

والاعلام. بغداد ١٩٧٩

فيما يتعلق بخصائص الدولة الوضعية انظر

Perry Anderson: Lineages of the

Absolutist Stat. Verso Edition
London 1979.

Max Beloff: The age of Absolutism, Arrow
Books, London 1963.

الفصل الاول : مكيافيلي والدولة الوضعية

مكيافيلي : الامير. تعريب خيرى حماد. منشورات المكتب
التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت ١٩٧٠
مكيافيلي : مطأرحات مكيافيلي. تعريب خيرى حماد. منشورات
المكتب التجاري للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٢
جوزيبي بريتزولينى : حياة نيكولو مكيافيلي الفلورنسي. ترجمة
طه فوزي. الادارة العامة للثقافة. مؤسسة سجل العرب. القاهرة ١٩٦٤

Georges Mounin: Machiavel: Editions du
seuil Paris 1958.

Edmond Barineou: Machiavel par lui-meme.

Editions de seuil Paris 1957. .

Emilenamer: Machiavel. Presses.

Universitaires de FranceParis 1961

Georges Mounin: Machiavel. Presses

Universitaires de France Paris 1964.

Joseph Anthony Mazzeo: Op . cit

J.W Allen: A History of Political Thought
in the Sixteenth Century Methuen & Co.Ltd.

London 1961.

George. H. Sabine : Op Cit

Touchard et autres: Op cit

C.Wayper: Political Thought: The English

Universities Press, London 1965.

Bertrand Russel: Western Philosophy,, Simon
and Schuster New York

M.G.Gupta: History of Political Thought
Chaitanya Publishing House. Allahabad 1972

A.Gramsci. Geuvres Choiseis: Editions
Sociales Paris 1959.

I.R Hale: Machiavelli and The Safficient
State in David Thomson Edited by) Penguin
Books England 1966.

ماكس هوركهايم : بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية ترجمة
محمد علي اليوسفي. دار التنوير بيروت ١٩٨١
فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي. الهيئة المصرية العامة
للكتاب. مصر ١٩٧٤

الفصل الثاني : بودان والسيادة

فيما يتعلق بجماعة ((السياسيون)) التي ينتمي اليها (بودان)
انظر

دونالد كيللي : بدء الايديولوجية في الغرب. ترجمة محمد جعفر
داود. دار الشؤون الثقافية. بغداد ١٩٩٠

F. Hincker: Introduction et notes in La
Boetie: oeuvres politiques Editions sociales
Paris 1963

في بودان انظر

Allen: Op Cit

Sabine: Op cit

Jean- Jacques Chevallier: Les Grandes:
Oeuvres politiques Libraire Armand Colin
Paris 1957

Touchard et Autress : Op cit

Gupta : Op cit

Theodore Ruyssen: les Sources doctrinales,
del internationalisme .Press Universitaire de
France

Morel, Dupuy: la pense'e France Francaise
Paris 1969.

اميل برهية : تاريخ الفلسفة. القرن السابع عشر. ترجمة جورج
طرايش. دار الطليعة. بيروت ١٩٨٣
فؤاد محمد شيل : سبق ذكره.

الفصل الثالث : هوبس والسلطة المطلقة

Georges Lyon: Philosophie de Hobbes
Felix Alcan Editeur Paris 1890

Bertrand Russell: Op cit

Sabine: Op cit

Chevallier: Op cit

r.Labrousse: Introduction a'la philosophie
Politique, Librairie Marcel Riviere
Paris 1959

Touchard et Autress: Op cit

Prelot: Op cit

Joseph Anthony Mazzeo: Op cit

Raymond Polin: Politique et Philosophie,
Chez Thomas Hobbes Presses Universitaires de
France Paris 1953

Richard Beters: Hobbes Penguin. England

1956

فؤاد محمد شبل : سبق ذكره.

الفصل الرابع : القانون الطبيعي وشرعية السلطة المطلقة

حول القانون الطبيعي . انظر

Leo Strauss: Droit naturel et Histoire .

Trd.. Fr Plon 1954

Robert Derathe' . Jean-Jacque Rousseau et
la Science Politique deson Temps. Presses

Universitaires de France Paris 1950

ماكس هوركهايمر : سبق ذكره

حول كروشيوس انظر

G.Mosca: Histoire de Doctrines Politique

Payot. Paris 1955

Ruyssen: Op Cit

Prelot: Op cit

Touchard et autres Op cit

Sobine: Op cit

Gupta: Op cit

القسم الثاني
الفكر السياسي في عصر النهضة
والصراع الديني

الفصل الاول : الفكر السياسي للإنسانيين المسيحيين

- جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث الجزء الاول :
ترجمة الدكتور جورج طعمة. دار الثقافة. بيروت ١٩٦٥
درسدن : سبق ذكره
حول توماس مور انظر
توماس مور : يوتوبيا. ترجمة وتقديم انجيل بطرس سمعان. دار
المعارف بمصر ١٩٧٤

A- Morton: 1' Utopie Anglaise Maspero
Paris 1964

B- Malon: le Socialisme Integrale premiere
partie Pelix Alcan Paris 1891

Henri Denis: OP. cit

Bertrand Russell: Op cit

Ruyssen : Op cit

Sobine: Op cit

Touchard et autress: Op cit

Prelot: Op cit

Mosca: Op cit

الفصل الثاني : الفكر السياسي لحركة الاصلاح الديني

حول حركة الاصلاح الديني

Henri Strohl: La pense'e de la Reforme.
Neuchatel - Paris Delachaux 1951

Emile G. Le'onard: "La Reforme et la
Renaissance de l'Europe Moderne" .3 in
Histoire Universelle Tome Encyclopedie
de la Pleiade. Paris 1958

Emile Le'onard : Histoire de Protes-
tantisme. Presses Universitaires de France
Paris 1955

Max Weber: l'ethique protestante et
l'esprit de capitalisme Trd. Plon. Paris
1964

جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث. الجزء الاول. سبق
ذكره

دونالد كيلبي. سبق ذكره
اوليغر كوكس : سبق ذكره
جون نيف : سبق ذكره

Touchard et autress: Op cit

Sobine : Op cit

Prelot: Op cit

حول : كالفن في افكاره السياسية

Georges de lagarde : Op cit

Henry Murray: Op cit

M.E Cheneviere: La Pense'e politique de
Calvin Geneve-Paris 1937

Allen: Op cit

Touchard et autre

Sobine: Op cit

Prelot

جان كادييه : كالفين. ترجمة حسيب نمر. المؤسسة العربية
للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨١

الفصل الثالث : السلطة السياسية والصراع الديني

في طبيعة الصراع الديني انظر
جون هرمان راندال. الجزء الاول. سبق ذكره.

Andre' Ribard: la prodigieuse Histoire de
l'Humanite' , au PetitLuxembourg Paris 1956

حول : الهيكتوت وافكارهم السياسية
دونالد كيللي : سبق ذكره
جون باول : سبق ذكره

Allen: Op cit

Sobine - Op. cit

Touchard et outress:Op.cit

حول ٿيودور دي بيز انظر

Allen : Op cit

Touchard et autre: Op cit

Prelot: Op cit

Sobine : Op cit

دونالد كيللي : سبق ذكره

حول فرانسو هوتمان. انظر

Georges de lagarde : Op cit

Allen: Op cit

Touchard et autress : Op cit

Prelot: Op cit

Sabine: Op cit

حول : الجانسينيين وافكارهم السياسية
حول الجانسنيه. انظر

Henry Lefebvre, Pascal, Tome Premier: Nagel
Paris 1949

Fre'de'ric Mauro: le XVII Siede in Histoire
Universelle Tome 3.

Encyclopedie de la Pleiade Paris 1958

Jeam Orcibal: Les origenes de Iansenisme.
Vrin Paris 1947- 1948.

حول باسكال انظر

Henri Lefebvre: Pascal tomes 1-2 Op cit.

Lucien Goldman: Le Dieu Cache' Gallimard

Paris 1955.

Albert Beguin: Pascal Parlui-mems Editions
de serial Paris 1953.

Etiemette Demolish: La pense'e Politique
de pascal, saint- Amond Paris 1931.

Touchard et autres: Op cit.

اميل برهيه : تاريخ الفلسفة. القرن السابع عشر ترجمة جورج
طرايش. دار الطليعة بيروت ١٩٨٣

اندرية كريسون ك باسكال. ترجمة نهاد رضا منشورات عويدات.
بيروت. باريس ١٩٨٢

حول : الجزويت وافكارهم السياسية

فيما يتعلق بالجزويت انظر

Emile Leonard: Op cit.

Ribard: Op cit..

Allen : Op cit.

Sobins

چون هرمان رانداډل. سبق ذڪره
حول جوان دي ماريانا انظر

Allen: Op cit.

Touchard . et autres: Op cit.

Prelot: Op cit.

Sobins : Op cit.

چون باول : سبق ذڪره
حول سواريز انظر

Allen: Op cit.

Touchard et autres: Op cit.

Prelot: Op cit.

Sobine: Op cit.

Ruyssen: Op cit.

جون باول : سبق ذكره

القسم الثالث
الفكر السياسي في عصر الليبرالية

في تجديد معنى الليبرالية وإبعادها التاريخية. انظر

Andre Vach'et L'ideologie liberale Edition
Anthropos. Paris 1970..

Mireau: Philosophie de Liberalisme
Flammarion Paris 1950.

Harry Girvetz: The Evolution of Liberalism
Collier Books. NewYork 1963..

Harold Laski: The Rise of European
Liberalism . George AllenUnwin Ltd 1958.

وفي الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية
للعصر الليبرالي. انظر

Andre pie'ttre': Trois ages de l'Economie,

et de la civilisations occidentales Fayard
Paris 1964.

B.Groe Thuysen: Origines de l'esprit.
bourgeois en France N.RParis 1927.

C.Moraze: la France bourgeoise. Colin.
Paris 1956.

Documents d'Histoire Vivante de
l'antiquite' a' nos Jours Editions Sociales
Paris 1960.

الفصل الاول : الليبرالية الرائدة

حول لوك انظر

John Locke: Two Treatises of Government.
The New American Library New York and toronto
1965..

Maurice Cranstone: John Locke and
Government by consent in David Thomson: Op

cit.

Bertrand Russell: Op cit.

Prelot: Op cit.

Touchard et autres: Op cit.

Jean-Jacques Chevallier: Op cit.

Roger Labrousse: Op cit.

C.L. Wayper: Op cit.

Vachet: Op cit.

الدكتور : محمد فتحي الشنيطي : جون لوك. دار الطلبة
العرب، بيروت. ١٩٦٩

حول مونتسكيو

Montesquieu: L'Esprit des lois
Editions du seuil Paris 1960.

Emile Durkheim: Montesquieu et Rousseau:
Librairie Marcel Riviere Paris 1953.

Louis Althusser: Montesquieu, la Politique
et l'Histoire. Presses Universitaires de
France Paris 1959.

Emile Labarthe . La Liberte' Greatrice
Marcel Riviere 1932.

Ruymond Aron: Les Etapes de la Pense'e
sociologique. Gallimard Paris 1967.

Starobinshi: Montesquieu Par lui-mems
Editions du seuil Paris 1957.

Maxime Leroy: Histoire des ide'es sociales
en France. Gallimard tome:1 Paris 1946.

Editions du seuil Paris 1957.

Chevallier: Op cit.

Felix Ponteil: La pense'e Politique depuis
Montesquien. Editions Sirey Paris 1960.

Prelot: Op cit.

Touchard et autres : Op cit.

Sabine: Op cit.

Mosca: Op cit.

Vachet: Op cit.

بول هازار : الفكر الاوربي في القرن الثامن عشر نقله الى
العربية الدكتور محمد غلاب لجنة التأليف والترجمة والنشر
القاهرة ١٩٥٨

فولفين : فلسفة الانوار. ترجمة هنرييت عبودي دار الطليعة.

بيروت. ١٩٨١

برنارد غروتويزن : فلسفة الثورة الفرنسية. ترجمة عيسى عصفور.
منشورات وزارة الثقافة والسياحة دمشق ١٩٧٠
حول : فولتير

Voltaire: L'ingenu. Preface et
commentaires I ean Varloot Editions sociales
Paris 1955..

Voltaire: Essai Sur les Moeurs et lesprit
des nations introductionet notes Jacqueline
Marchaud. Editions Sociales Paris 1962.

Maxine Leroy: OP Cit.

Vachet Op cit.

Touchard et autre: Op Cit.

Prelot: Op Cit.

Sabine: Op Cit.

جوستاف لانسون : فولتير ترجمة محمد غنيمي هلال. الناشر
مطبعة الاطلس. القاهرة ١٩٤٢

برنارد غروتويزن : سبق ذكره

بول هازار: سبق ذكره

فولغين : سبق ذكره

الفصل الثاني : الليبرالية النفعية

حول : الانسكلوبيديين

Textes Choisis de l' Encyclopedie
Introduction et commentaires par Albert
soboul. Editions sofiales Paris 1962.

Joseph legras: Diderot et l'Encyclopedie
Amiens 1938.

Vachet Op Cit.

Touchard et autres: Op Cit.

Prelot: Op Cit.

Sabine: Op Cit.

Ponteil: Op Cit.

فولجين : سبق ذكره

غروتويزن : سبق ذكره

هازار : سبق ذكره

حول : دفيد هيوم

هيوم : محاورات في الدين الطبيعي . تقديم د. فيصل عباس . دار
الحدادة ١٩٨٠

الدكتور : محمد فتحي الشنيطي : النظرية السياسية عند هيوم .
دار المعرفة . القاهرة ١٩٦٢

Bertrand Russell: Op Cit.

Pontiel: Op Cit.

Touchard et autres: Op Cit.

Vachet: Op Cit.

بول هازار : سبق ذكره

الفصل الثالث : روسو والليبرالية الطوبائية

Jean-Jacques Rousseau: du contrat social.
Preface et commentaire i-L. lecerle. Editions
soceales Paris, 1955.

Jean-Jacques Rousseau: de l'inegalit Parmi
les Hommes. Preface et commentaire. i-L.
lecerle, Edition sociales Paris 1954.

Jean-Jacques Rousseau: Emile Introduction
par Henry Wallon Editions sociales
Paris 1958.

جان - جاك روسو : الاعترافات. ترجمة محمد بدر الدين خليل.
الشركة العربية للطباعة والنشر. القاهرة (بلا تاريخ)

Derathe: Jean- Jacques Rousseau et. La
science Politique Op Cit

Olivier Krofft: La politique de
Jean-Jacques Rousseau. Librairie Generale de
Droit et de jurisprudence Paris 1958.

Durkheim: Op Cit.

Talmon: Op Cit.

Maxime Leroy: Op Cit.

Ponteil: Op Cit.

Rene Lacharriere Etudes sur la theorie
Democratiquepayot Paris 1963.

Bertrand Russell: Op Cit.

Sabine: Op Cit.

Touchard et autres: Op Cit.

Labrousse: Op Cit.

chevallier : Op Cit.

Wayper: Op Cit.

Prelot: Op Cit.

غروتویزن : سبق ذکره

فولنسن : سبق ذکره

بول هازار : سبق ذكره

الفصل الرابع : الليبرالية الثورية والليبرالية المعادية للثورة

حول الثورة الفرنسية انظر

Georges Lefebvre la Revolution Francaise.
Presses Universitaires de France Paris 1957.

Albert Soboul: Preeis d' Histoire de la.
revolution Francaise Editions Sociales
Paris 1962..

Matiez: La Revolution Francaise Armand
Colin
Paris 1958.

Daniel Guerin : La Lutte de Classes Sous.
la premiere Republique Tomes 2 Gallinard
Paris 1946.

E.I. Hobsbaum : The age of Revolution.
Abacus. London 1977.

Ribard: Op Cit.

روبرت بالمر : الثورة الفرنسية وامتداداتها. دار الطليعة. بيروت

١٩٧٩

فيما يتعلق بإعلان حقوق الانسان والمواطن انظر

Ponteil: Op Cit.

Georges Burdeu' Liberte Publique Librairie
Generale de droit et .de Jurisprudence
Páris 1961.

غروتويزن : سبق ذكره

فيما يتعلق لـ (روبسيير) انظر.

Robespierre: Textes choisis peface et
commentaire par Jean poperen Tommes

1,2,3 Editions sociales Paris 1958.

Jean Bruhat: Robespierre Collection "
Europe" les Editeurs Francaise
Reunis 1956-1958.

Albert Mathiez: Etudes sur Robespierre.
Editions sociales Paris 1956.

Talmon: Op Cit.

Touchard et autres: Op Cit.

Prelot: Op Cit.

Maxime Leroy: Op Cit.

حول : آدموند برك

Jacques Godechot: Contre-Revolution
Presses Universitaire de France

Paris 1961.

Chevallier: Op Cit.

Ponteil: Op Cit.

Touchard et autres: Op Cit.

C.W. Parkus: Burke and . "The Conservative
Tradition" in David . Thomson: Op Cit

Sabine: Op Cit.

القسم الرابع : الفكر السياسي في عصر الليبرالية المتوترة

في الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية لهذا
العصر انظر

Andre' piettre op al.

andre' Ribard: Op cit.

Georges lefebvre: Napoleon Presses
Universitaires de FranceParis 1953.x

Tarle' Napoleon. Edition en Langues)
Etrangeres Moscou (S.D

Jean Dautry:1848 et la 11e Republique.
Editions SocialesParis 1957.x

Jean lhomme: La Grande Bourgeoisie au
pouvoir . PressesUniversitaire de France

Paris 1960.

Document 1' Histoire Vivante : Op Cit.

Andre' Demichel et Pierre laluniere les
Regimes parlementaires Europeen Presses
Universitaires de France Paris 1966.

Bertrand Russell.

الفصل الاول
هيكل والكيانية السياسية

Hegel: Principes de la philosophie du Droit
Gallimard Paris 1940.

Herbert Marcuse: Reason and Revolution:
Hegel and The Rise of Social theory . Beacon
Press Boston 1960.

فرانسوا شاتليه : هيغل . ترجمة جورج صدقني . منشورات وزارة
الثقافة . دمشق ١٩٧٠

جان هيبوليت : دراسة في ماركس وهيغل . ترجمة جورج
صدقني . منشورات وزارة الثقافة . دمشق ١٩٧١

جان هيبوليت : مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل ترجمة
انطوان جمصي . منشورات وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٧١

Bernard Bourgeois: La pense'e Politique de
Hegel presses Universitaires de France
Paris 1969.

Eric Weil: Hegel et l'Etat editions I. Vrin
Paris 1974.

Lachorriere: Op Cit.

Belbez: Op Cit.

Roger Garaudy: dieu est mort Etude sur
Hegel, Presses Universitaires de France
Paris 1962.

Paul Sandor : Histoire de la Dialectique
Edition NggelParis 1947.

Weyper: Op Cit.

Zevedei Barbu: Le Development de la
peuse'e Dialectique AlfredCostes Editeur
Paris 1947.

جورج ادوار سنبلة : الفكر الألماني من لوثر الى نيتشه ترجمة
تيسير شيخ الارض. منشورات وزارة الثقافة والسياحة. دمشق ١٩٦٨

رنه سرو : هيغل : ترجمة جوزيف سماحة. المؤسسة العربية
للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٤

الدكتورة : نازلي اسماعيا حسين : الشعب والتاريخ : هيغل. دار
المعارف بمصر القاهرة. ١٩٧٦

الدكتور : محمد عبد العزيز نصر. سبق ذكره

الدكتور : محمد فتحي الشنيطي : نماذج من الفلسفة السياسية
مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١

الفصل الثاني : الاشتراكية الرائدة

حول : سان سيمون انظر

بيير انصار : ماركس والفوضوية. الجزء الاول : سان سيمون.
ترجمة ذوقان قرقوط. دار الطليعة. بيروت ١٩٧٥

بيار انصار : سان سيمون. ترجمة ابراهيم العريس. المؤسسة
العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٩

الدكتور : طلعت عيسى : سان سيمون. دار المعارف بمصر
القاهرة. ١٩٥٩

اميل برهيه : تاريخ الفلسفة. القرن التاسع عشر. سبق ذكره

ح. د. هـ. كول : رواد الفكر الاشتراكي. نقله الى العربية منير
العلبيكي. دار العلم للملايين بيروت ١٩٦١

Maxime Leroy: Op Cit.

Paul Lewis: Op Cit.

Henri Denis: Op Cit.

Ponteil : OP Cit.

touchard et autres: OP Cit.

Prelot: Op Cit.

حول : فورييه انظر

Fourrier: Textes Chaoisis. Preface et
commentaires par felixArmand. editions
sociales Paris 1953.x

F. Armand et R. Maublanc: Fourier
Editions SocialesInternationales Paris 1937..

Felix Armand : Les Fourieristes et les
Revolutionnaires. PrssesUniversitaires de
France Paris 1948.

Maxime Leroy: Op Cit.

Paul Lewis : Op Cit.

Prelot : Op Cit.

Touchard et autres: Op Cit.

Ponteil : Op Cit.

کول : سبق ذکره

امیل برهییہ. تاریخ الفلسفۃ. القرن التاسع عشر سبق ذکره

حول ولیم کودوین انظر

Henri Denis : Op Cit.

Henri Arvon: L' anarchisme. , Presses
Universitaires de France Paris 1959.

کول : سبق ذکرہ

حول : روبرت اوین انظر

Robert Owin: Textes Choisis

Introduction et notes par Morton . Editions
Sociales Paris 1963.

Henri Denis: Op Cit.

کول : سبق ذکرہ

حول : فویرباخ انظر

Auguste Cornu: Karl Marx et Frederich Engels: Tome 2: PressesUniversitaires de France Paris 1958.

Auguste Cornu: Karlmary et la pense'e moderne. Editions socialesParis 1948.

Auguste Cornu. Essai de gitique Marxiste editions SocialesParis 1951.

اميل برهيه : تاريخ الفلسفة. القرن التاسع عشر سبق ذكره

سينله : سبق ذكره

حول : ميسس هس انظر

Auguste Cornu: K. Marx. F. Engels OP Cit.

Auguste Cornu: K. Marx et la Pense'e :
Op Cit.

Auguste Cornu: Essai: Op Cit.

الفصل الثالث : الماركسية والاشتراكية الاصلاحية

حول ماركس والماركسية انظر

Auguste Cornu: K. Marx . f. engels 4 vols
Presses Universitaires de France
Paris 1956-1966..

Roger Garaudy: Karlmarx Seghers
Paris 1964.

Henri Lefebvre: la Pense'e de Karl Marx.
Bordas Paris 1956

Henri Lefebvre: Le materialisme
Dialectique. Presses Universitaires
Paris 1975.

Henri Denis - Op. cit

Touchard et autres : Op Cit.

كول : سبق ذكره

حول : برنشتين انظر

Sammy Beracha': Op Cit.

Henri Denis: Op Cit.

بيير سوبري : الماركسية بعد ماركس. ترجمة جورج طرايشي
دار الطليعة، بيروت ١٩٧٥

بيار ومونيك فافر : الماركسية بعد ماركس. ترجمة نسيم نصر
منشورات عويدات بيروت ١٩٧٤

حول جان جوريس انظر

Jean Jaures l' armee Nouvelle

Rouff Paris 1911..

Jean Jaure's: Textes choisis introduction
et notes par madeleineReberieux. Editions
sociales Paris 1959.

Marcelle Auchair: Vie de Jean Jaures
Edition club des editeursParis 1959.

A.Zevaes : Jean Jaures. Editions le
cle' d'or Paris 1951.

بيار ومونيك فاقر : سبق ذكره

أندره روبينه : جوريس. ترجمة جورج صدقني. منشورات وزارة
الثقافة. دمشق ١٩٧٢

الفصل الخامس : الليبرالية مرة أخرى

المبحث الاول : الافكار السياسية الليبرالية النسبية

حول : توكفيل انظر

Alexis de Tocqueville: de la Democratie
enAmerique. 2 Tomes Gallimard Paris 1961.

Raymond Aron: Les Etapes : Op Cit.

Chevallier: Op Cit.

Prelot: Op Cit.

Maxime Leroy: Op Cit.

Touchard et autres: OP Cit.

Sabine: OP Cit.

حول : جرمي بنتام انظر

Bertrand Russell: Histoire des lde'es aux
xix siecle. GallunardParis 1938.

Bertrand Russell: A History: OP Cit.

Wayper: Op cit.

Henri Denis: Op Cit.

Touchard et autres OP Cit.

Ponteil: OP Cit.

Prelot: Op Cit.

Sabine : OP Cit.

حول : ستيوارت ميل انظر

جون ستيوارت ميل : بحث في الحرية. ترجمة اسرة دار اليفظة
العربية. دار اليفظة العربية للتأليف والترجمة والنشر. دمشق ١٩٥٧

٩
١
جون ستيوارت ميل : الحكومات البرلمانية. ترجمة اميل
الغوري. دار البقطة العربية للتأليف والترجمة والنشر. دمشق (بلا
تاريخ)

Bertrand Russell: A History: Op Cit.

Wayper : Op Cit.

Henri Denis : Op Cit.

J. W. Watkins: " John Stuart mill and The
Liberty of the individual " in David
Thomson : OP Cit

Touchard et autres: OP Cit.

Prélot: Op Cit.

Sabine: Op Cit.

Herbert Spencer: l'individu contre l'Etat .
Felix Alcan. Editeur Paris 1885..

Herbert Spencer: Introduction a' la
Science Sociale Felix Alcan Editeur
Paris 1872..

ول ديورانت : قصة الفلسفة. ترجمة فتح الله محمد المشعشع.
مكتبة المعارف. بيروت ١٩٧٢
Sabine: op. cit

Touchard Et autres: op. cit

اميل برهيه : تاريخ الفلسفة. القرن التاسع عشر سبق ذكره

Schneider: Op Cit.

Harvey Goldberg: American Radicals
Monthly Review Press New York 1957.

Ponteil : Op Cit.

الفهرس

مقدمة عامة

القسم الاول : الفكر السياسي في عصر النهضة

والدولة الوضعية

الفصل الاول : مكيافيلي والدولة الوضعية

المبحث الاول : مكيافيلي والسيرورة التاريخية

لمدينة فلورنسا

المبحث الثاني : مقومات الدولة الوضعية

اولا : الامير

ثانيا : الجيش

المبحث الثالث : معوقات الدولة الوضعية

اولا : الكنيسة

ثانيا : الاقطاع

المبحث الرابع : الحياة السياسية في الدولة

الوضعية

اولا : تعاقب الانظمة

ثانيا : نظام الحكم الملكي ونظام

الحكم الجمهوري

ثالثا : نظام الحكم الشعبي

الفصل الثاني : بودان والسيادة المطلقة

المبحث الاول : لهادا السيادة المطلقة ؟

- ✓ المبحث الثاني : اصل الدولة
- ✓ المبحث الثالث : السيادة
- ✓ المبحث الرابع : اشكال الدولة
- ✓ المبحث الخامس : اشكال الحكم
- ✓ الفصل الثالث : هوبس والسلطة المطلقة
- ✓ المبحث الاول : حالة الطبيعة
- ✓ المبحث الثاني : قوانين الطبيعة
- ✓ المبحث الثالث : العقد الاجتماعي
- ✓ المبحث الرابع : الدولة والحقوق الفردية
- ✓ الفصل الرابع : القانون الطبيعي وشرعية السلطة المطلقة
- ✓ المبحث الاول : عوامل تطور القانون الطبيعي
- ✓ المبحث الثاني : كروشيوس
- ✓ اولا : قانون الحرب والسلام
- ✓ ثانيا : القانون الطبيعي
- ✓ ثالثا : من حالة الطبيعة الى المجتمع
- ✓ رابعا : الدولة
- ✓ القسم الثاني : الفكر السياسي في عصر النهضة والصراع الميوني .
- ✓ الفصل الاول : الفكر السياسي للأتسانيين
- ✓ المسيحيين

المبحث الاول : الخصائص العامة للإنسانيين
المسيحيين

المبحث الثاني : توماس مور والمجتمع الافضل
اولا : مور وانكلترا في واقعها
الاجتماعي

ثانيا : مور والنزعة الانسانية
ثالثا : اثوييا

رابعا : مضمون اثوييا

خامسا : مصادر اثوييا

الفصل الثاني : الفكر السياسي لحركة الاصلاح
الديني

المبحث الاول : لوتر في افكاره السياسية
اولا : السلطة المدنية

ثانيا : السلطة المدنية والكنيسة

ثالثا : السلطة المدنية والحرية

رابعا : السلطة المدنية والطاعة

المبحث الثاني : كالفن في افكاره السياسية

اولا : كالفن وتطور المشروع الكالفني

ثانيا : كالفن وبعض الامور المتعلقة

بفكره السياسي

ثالثا : كالفن والمجتمع والسلطة المدنية

رابعا : كالفن والطاعة العمياء
خامسا : كالفن والمدينة - الكنيسة
الفصل الثالث : السلطة السياسية والصراع الديني
المبحث الاول : الهيكلت وافكارهم السياسية

اولا : ثيودور دي بيز
ثانيا : فرانسوا هوتمان
المبحث الثاني : الجانسيون وافكارهم السياسية
المبحث الثالث : الجزويت وافكارهم السياسية

اولا : جوان دي ماريانا
ثانيا : فرانسيسكو سواريز
القسم الثالث : الفكر السياسي في عصر

الليبرالية
الفصل الاول : الليبرالية الرائدة

المبحث الأول : جون لوك
اولا : حالة الطبيعة
ثانيا : العقد الاجتماعي
ثالثا : العلاقة بين السلطات

المبحث الثاني : مونتسكيو
اولا : المنهجية
ثانيا : الحرية السياسية
ثالثا : نماذج الحكم

رابعا : العلاقة بين السلطات
المبحث الثالث : فولتير

اولا : الاستبدادية المتنورة

ثانيا : الحريات الفردية

الفصل الثاني : الليبرالية النفعية

المبحث الاول : الانسكلوبيديون

اولا : الانسكلوبيدية

ثانيا : الحرية في الانسكلوبيدية

ثالثا : الدولة في الانسكلوبيدية

رابعا : نظام الحكم في

الانسكلوبيدية

المبحث الثاني : دفيد هيوم

اولا : الدولة

ثانيا : نظام الحكم

الفصل الثالث : روسو والليبرالية

الطوبائية

المبحث الاول : روسو وحياته العامة

المبحث الثاني : روسو والعقد الاجتماعي

المبحث الثالث : العقد الاجتماعي

المبحث الرابع : السيادة

المبحث الخامس : الحكومة

الفصل الرابع : الليبرالية الثورية
والليبرالية المعادية للثورة

المبحث الاول : الفكر السياسي للثورة
الفرنسية

اولا : الفكر السياسي للثورة
الفرنسية في مرحلتها
الاولى

ثانيا : الفكر السياسي للثورة
الفرنسية في مرحلتها الثانية
المبحث الثاني : ادموند برك والليبرالية
المعادية للثورة

القسم الرابع : الفكر السياسي في عصر
الليبرالية المتوترة

الفصل الاول : هيكل والكلانية السياسية

المبحث الاول : الدولة وحدة كلية
المبحث الثاني : طبيعة الدولة

المبحث الثالث : شكل الحكم
الفصل الثاني : الاشتراكية الرائدة

المبحث الاول : الافكار الاشتراكية
الطوبائية في فرنسا

اولا : سان سيمون

ثانيا : فورييه

المبحث الثاني : الافكار الاشتراكية

الطوبائية في انكلترا

اولا : وليم كودوين

ثانيا : روبرت اوين

المبحث الثالث : الافكار الاشتراكية

الطوبائية في المانيا

اولا : لودفيك فويرباخ

ثانيا : موسس هس

الفصل الثالث : الماركسية والاشتراكية

الاصلاحية

المبحث الاول : الماركسية

اولا : حياة ماركس السياسية

ثانيا : حياة ماركس الثقافية

ثالثا : فلسفة ماركس

رابعا : الدولة في فلسفة ماركس

المبحث الثاني : الاشتراكية الاصلاحية

اولا : ادوارد برنشتين

ثانيا : جان جوريس

الفصل الرابع : الليبرالية مرة اخرى